Pierre Grelot

LAS PALABRAS DE JESUCRISTO



BIBLIOTECA HERDER

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA
VOLUMEN 183

LAS PALABRAS DE JESUCRISTO

Por PIERRE GRELOT

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1988

PIERRE GRELOT

LAS PALABRAS DE JESUCRISTO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1988

Versión castellana de ABELARDO MARTÍNEZ DE LAPERA, de la obra de
PIERRE GRELOT, *Les paroles de Jésus Christ (Introduction à la Bible, III, 7)*,
Desclée et Cie., Éditeurs, Tournai-Paris 1986

IMPRÍMASE: Barcelona 2 de marzo de 1987
RAMON DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

ISBN 84-254-1586-1 tela
ISBN 84-254-1585-3 rústica

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 14.582-1988 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

ABREVIATURAS

1) *Libros de la Biblia*

Abd	Abdías
Act	Actos
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar
Col	Colosenses
Cor	Corintios
Cró	Crónicas Paralipómenos
Dan	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Eclo	Eclesiástico
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Éx	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Gén	Génesis
Hab	Habacuc
Heb	Hebreos
Is	Isaías
Jds	Judas
Jdt	Judit
Jer	Jeremías
Jl	Joel
Jn	Juan
Job	Job
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lc	Lucas
Lev	Levítico
Mac	Macabeos
Mal	Malquías
Mc	Marcos
Miq	Miqueas
Mt	Mateo
Nah	Nahúm
Neh	Nehemías
Núm	Números
Os	Oseas
Pe	Pedro
Prov	Proverbios
Re	Reyes
Rom	Romanos
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
Sam	Samuel
Sant	Santiago
Sof	Sofonías
Tes	Tesalonicenses
Tim	Timoteo
Tit	Tito
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

2) *Apócrifos del Antiguo Testamento*

2Bar	Segundo libro de Baruc (siríaco)
4Esd	Cuarto libro de Esdras
1Hen	Primer libro de Henoc (etiópico)
SalSa	Salmos de Salomón

3) *Obras básicas, colecciones, revistas*

BZ	«Biblische Zeitschrift», Paderborn
CBQ	«Catholic biblical quarterly», Washington
DJD	*Discoveries in the Judaean desert*, Oxford
DS	H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*, Herder, Barcelona [36]1976.
Dz	E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona [3]1963 (versión castellana de los documentos del magisterio comprendidos en la 31.ª ed. del DS)
EB	Colección Études Bibliques, París
EKK	*Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Neukirchen
EWNT	*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart
HTKNT	*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Friburgo de Brisgovia
LD	Colección Lectio Divina, París
LXX	Traducción griega de los Setenta
MKNT	*Meyers Kommentar zum Neuen Testament*, Gotinga
NRT	«Nouvelle revue théologique», Tournai-Namur
NTS	«New Testament studies», Cambridge
PG	Migne, *Patrologia graeca*, París
PL	Migne, *Patrologia latina*, París
RB	«Revue biblique», París
RSR	«Recherches de science religieuse», París
THAT	*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Munich (trad. cast., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978ss)
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart (trad. cast., *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978ss)
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», Berlín

AL LECTOR

Este volumen prolonga y completa mi obra anterior *Los Evangelios y la historia*. En la exposición se da por supuesto que el lector conoce la primera parte de esta última obra, donde expuse los principios generales de la exégesis evangélica. Esos mismos métodos son aplicados aquí. Pero se verá que su aplicación es un tanto más complicada, por una razón que se entiende enseguida: Jesús era el «héroe» de los relatos evangélicos, aunque su vida y milagros eran releídos e interpretados a la luz de su resurrección, mientras que aquí él es «el que habla». Pero resulta que no nos llega directamente el sonido de sus palabras, pues Jesús no escribió una sola palabra. Bueno, según Jn 8,8, en cierta ocasión escribió algo sobre el suelo. Por consiguiente, sus palabras nos llegan a través de una transmisión indirecta. Ahora bien, ¿*cómo* nos son transmitidas esas palabras? ¿Podían escapar a una relectura que encontró, en la resurrección de Jesús y en la experiencia de su gracia en la Iglesia, un *acrecentamiento de la luz* que permitía comprenderlas con mayor profundidad? Los estudios teológicos de todos los tiempos —incluidos los textos conciliares— recurrieron a las palabras de Jesús teniendo siempre en cuenta este incremento de luz, esa plenitud de sentido, sin preocuparse de investigar el carácter «originario» de las expresiones utilizadas. Es ésta una preocupación que hizo acto de presencia por primera vez en los historiadores del siglo XIX. El objetivo de la presente obra consiste en mostrar que es preciso mantener los dos extremos de la cadena y encontrar la mane-

ra de soldarlos plenamente, Lo peor que la exégesis puede hacer es abandonar uno de los dos extremos, pretender elegir entre los dos. Naturalmente, hay que contar con un método adecuado para conseguir el resultado que nos proponemos alcanzar. Ese método existe ya, aunque no todas sus aplicaciones concretas desemboquen siempre en certezas totales en el terreno estrictamente «histórico».

1 de diciembre de 1985, primer domingo de Adviento

Pierre Grelot

PRÓLOGO

En una obra anterior me he esforzado en precisar las relaciones que existen entre el evangelio y la historia, deteniéndome esencialmente en el material narrativo o *relatos* evangélicos[1]. Sin duda, se trata de relaciones complejas, debido a la ambigüedad del término «historia». Por eso he introducido algunas distinciones con el fin de clarificar un tanto esta cuestión. He distinguido entre historia *vivida* e historia *narrada*. La segunda se esfuerza por dar a conocer la primera, pero jamás llega a convertirse en equivalente perfecto de aquélla, pues se acerca a ella en los límites de una documentación más o menos completa, dispersa o con lagunas. En la historia narrada, podemos distinguir entre la *evocación* de un pasado cumplido y la *interpretación* de los acontecimientos acaecidos en ella, considerándolos desde los diversos ángulos de su posible contemplación. En este aspecto, el evangelio elige un punto de vista que muestra en Jesús el evento supremo en el que se percibe el cumplimiento de todos los aspectos de las antiguas Escrituras.

1. *Évangiles et histoire*, forma parte de la *Introduction critique au Nouveau Testament*, vol. VI, Desclée, París 1985. En la edición castellana —que es la que siempre citaremos a lo largo de todo el libro—, *Los Evangelios y la historia* (Herder, Barcelona 1987) no forma ya parte en sentido estricto de la *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, 2 vols., Herder, Barcelona 1983 (estos 2 vols. corresponden a los 5 primeros de la obra colectiva francesa).

Cumplimiento del tiempo, pues la historia pecadora de la humanidad tiene su nudo —es el drama que termina en la cruz— y su desenlace —es la gloria de la Pascua que introduce aquí abajo el germen de salvación— en ese acontecimiento.

Cumplimiento de la Ley, ya que, asumiendo personalmente la sabiduría de vida dada por Dios a Israel, Jesús la lleva a la plenitud.

Cumplimiento de las promesas, porque Jesús vive, muere y resucita como el mediador de la salvación prometida y porque, a través de esa mediación, la gracia de Dios viene con una sobreabundancia inesperada.

Cumplimiento de la plegaria, porque la intimidad establecida por la alianza sinaítica entre Dios y su pueblo alcanza su punto supremo en la relación paterno-filial entre Jesús y su Padre.

El punto de vista elegido determina la *interpretación* que subyace en todos los relatos evangélicos. Al mismo tiempo, califica la *verdad* de esos relatos, sean cuales fueren los medios prácticos utilizados para construir una *evocación suficiente* de la vida y los milagros de Jesús. En este punto concreto, los relatos evangélicos admiten una *pluralidad de formas* que la crítica debe tener presente en la medida en que se deja llevar por las exigencias de exactitud que tanto preocupan a los historiadores modernos. Originariamente, la tradición evangélica se atuvo a las pautas de otra cultura. Es preciso tener esto presente para no pedirle lo que la mencionada tradición evangélica no ha pretendido aportar. Sí hay que pedirle la *comprensión del misterio de Jesucristo,* sin hacer cortes entre la personalidad histórica de Jesús y el «Cristo de la fe». La atestación fundamental del evangelio consiste precisamente en la identidad de estos dos aspectos. Pero el misterio de Cristo, velado parcialmente durante la vida mortal de Jesús, no fue revelado plenamente hasta su resurrección de entre los muertos «según las Escrituras». Después de la resurrección, el misterio de Cristo fue comprendido con una profundidad progresiva y fue expresado de forma crecientemente explícita hasta el final del Nuevo Testamento. En la evocación de Jesús que los libros evangélicos ofrecen refluye constantemente esta luz final, a fin de que la plenitud del misterio se transparente a través de los rasgos del «profeta» o del

«maestro» de Nazaret. Por eso, los relatos de la vida y milagros de Jesús admiten siempre tres «dimensiones»: una referencia a la vida de Jesús «según la carne» tal como sus contemporáneos habrían podido observarla; una referencia a las Escrituras cumplidas en su persona y en el despliegue de todo su misterio; una referencia a la actualidad eclesial en la que este misterio se despliega para traernos la salvación. Todos los análisis de material narrativo contenidos en el volumen precedente han tenido presente de forma práctica esta triple dimensión.

Esta operación me llevó a introducir en el estudio de las relaciones entre evangelio e historia una distinción entre lo que he dado en llamar lo «historial» y lo «histórico». Para el evangelio, lo *historial* es el cumplimiento del designio de Dios en la historia humana. Se realiza por medio de Jesús durante su vida y en el tiempo de la Iglesia. Lo *histórico* es aquel reducido sector, accesible a las investigaciones empíricas y a las reflexiones puramente racionales, que pueden alcanzar quienes se interesan por la historia profana. Lo histórico es la investigación sobre Jesús como personaje *del pasado.* Por el contrario, en el plano de lo historial, el evangelio habla siempre de Jesús como *presente.* Los apóstoles y sus sucesores percibieron fuertemente esta *presencia,* en la fe, cuando anunciaban el evangelio y fijaron la tradición de éste en los cuatro Evangelios que han llegado hasta nosotros. Y esa presencia continúa siendo el objeto de nuestra fe cuando leemos esos textos que nos han sido legados. Insistiremos en esto siguiendo a Kierkegaard, quien subrayó paradójicamente este aspecto:

«Hace mil ochocientos años que Jesús caminó aquí abajo. Pero este suceso no es como los otros que, una vez acaecidos, entran en la historia (Kierkegaard se refiere a la historia *profana*) y que, transcurrido bastante tiempo, caen en el olvido. No; la presencia de Jesús entre nosotros jamás se convierte en un pasado, en un pasado cada vez más lejano, si se encuentra la fe sobre la tierra (cf. Lc 18,8). Si, por el contrario, la fe no se encuentra sobre la tierra, entonces hace mucho tiempo que Cristo vivió. Pero mientras subsista un creyente es preciso que, para hacerse creyente, haya sido y sea contemporáneo de la pre-

sencia de Cristo, exactamente igual que la generación de entonces. Esa contemporaneidad es la condición de la fe; más aún, ella es la fe» (*L'école du christianisme*, trad. francesa de P.-H. Tisseau, París 1963, p. 121).

Debemos precisar un punto. Kierkegaard habla aquí de Jesu*cristo*, en la totalidad del misterio que constituye el objeto de la fe. «Cristo» es, en efecto, el título de Jesús *resucitado*, que no difiere de Jesús de Nazaret, pero se ha convertido en contemporáneo de todos los tiempos y de todos los hombres. Es importante que el lector creyente de los Evangelios no pierda de vista nunca esta contemporaneidad en la que es introducido por su fe. Para Kierkegaard, esa contemporaneidad depende de la «historia sagrada», específicamente diferente de la «historia profana». El filósofo danés reacciona aquí de forma virulenta contra la filosofía hegeliana de la historia y contra el historicismo aplicado a los Evangelios por los historiadores liberales de su tiempo[2]. Sin duda, habría que introducir en su abrupto pensamiento algunas matizaciones suplementarias para evitar el crudo fideísmo, domesticando simplemente el «método histórico»: sacado de su positivismo original, el método puede permanecer abierto a la percepción de los «signos» de Dios acaecidos en la experiencia histórica de los hombres. Pero el principio de la lectura hecha «según el Espíritu», lectura que percibe la contemporaneidad de Jesucristo, sigue siendo una adquisición sólida para todo creyente que se niega a confrontar entre sí una ciencia que se ha hecho gnóstica y una fe reducida al salto ciego

---

2. Evidentemente, no podemos seguir a Kierkegaard en todos los puntos. Su reacción contra el idealismo de Hegel es muy sana, pero unilateral por falta de una explicitación metafísica. De igual manera, su reacción contra la primera crítica liberal —a la que se debe la *Vida de Jesús* de Strauss (1835-1836) y de la que él percibe algunos ecos en la predicación del obispo Mynster o en la obra del teólogo Grundtvid— le coloca en una posición francamente fundamentalista. Más que en sus obras publicadas durante su vida, se constata en sus *Papirer*, traducidos al francés en parte bajo el título de *Journal* (extractos: 1834-1855), traducción francesa de K. Ferlov y J.-J. Gateau, 5 volúmenes, París 1954-1963. Pero su intuición le hace percibir con agudeza el sentido «existencial» de todos los textos leídos «al pie de la letra».

del fideísmo. En este punto me siento plenamente tomista y adopto frente a las investigaciones históricas más «críticas» una actitud similar a la de santo Tomás de Aquino ante la filosofía de Aristóteles, que desde luego no era «cristiana» antes de Cristo. La crítica literaria e histórica tiene que ser disciplinada para ofrecer los servicios que se pueden esperar de ella; ni más ni menos. Y eso es lo que he intentado al analizar en el mencionado volumen precedente algunos textos narrativos[3].

Debo pasar a examinar las palabras o dichos de Jesucristo. Ya encontramos algunas en los relatos que analicé en el citado volumen. Pero esas palabras constituían una unidad con los relatos. Jalonaban la progresión del acontecimiento narrado y orientaban al lector hacia la comprensión del sentido del relato. Como aplicación de esto se puede citar el relato donde Juan narra la curación del ciego de nacimiento. La teología subyacente en el relato cuadraba plenamente con las palabras mismas de Jesús: el acontecimiento le presentaba, en acción, como la «luz del mundo» (Jn 9,5), como aquel en torno al cual gira la cuestión fundamental de la fe (Jn 9,35-37) y del «juicio» (Jn 9,39).

Tratamos ahora de examinar palabras que no están unidas esencialmente a acciones, aunque pueden tener un marco narrativo más o menos preciso, más o menos convencional. Lo esen-

---

3. Mis análisis de textos narrativos van precedidos de un «discurso del método». Primero hice una larga presentación de los documentos del magisterio eclesiástico que indican principios muy claros al respecto, sin ofrecer aplicaciones detalladas de ellos, dejando ese quehacer a la investigación exegética. La segunda parte del libro respondía a una única finalidad: ilustrar los principios indicados, aplicándolos a textos concretos sin comprometer en modo alguno al magisterio. Pero recuerdo aquí un dicho de la encíclica *Divino afflante Spiritu:* «Son poquísimos los textos cuyo sentido ha sido definido por la autoridad de la Iglesia, y no son más numerosos aquellos que cuentan con el consenso unánime de los Padres» (n.º 4). Sigue una invitación a trabajar en la «verdadera libertad de los hijos de Dios guardando fielmente la doctrina de la Iglesia», pero «(abrazando) con reconocimiento como don de Dios y aprovechando toda la aportación de las ciencias» (ibíd.). Estas frases no están ahí por casualidad, y pretenden estimular la reflexión y los trabajos de investigación.

cial no está en ese marco narrativo. En ocasiones se ha perdido el contexto inmediato. Pero todas esas palabras tienen un marco general que no podemos olvidar: todas ellas figuran en el «evangelio de Jesucristo». Por consiguiente, tendremos que emprender una lectura «evangélica», como hicimos en el caso de los relatos. Transcenderemos así la simple lectura «histórica» que únicamente pretendería reconstruir palabra por palabra, en la medida de lo posible, lo que Jesús de Nazaret dijo durante su vida terrena. Sin duda, no carece de utilidad una búsqueda de ese tipo, así como los estudios críticos sobre las acciones de Jesús conducen hasta el umbral de su misterio íntimo. Pero sólo *hasta el umbral.* Los historiadores que pretenden penetrar en el misterio trazando su retrato psicológico con los solos recursos de la razón corren el peligro de proyectar en ese retrato sus ideas preconcebidas. Otro tanto podemos decir respecto de las palabras. En el anuncio del evangelio, las palabras que Jesús de Nazaret dirigió a sus contemporáneos y oyentes directos se convierten en las palabras que el Cristo glorioso dirige actualmente a su Iglesia, y, por medio de ella, a todos los hombres que pueden percibir lo que se dice. Y partiendo de esto —es decir, de la dimensión «historial»— hay que remontarse, en la medida de lo posible, hacia la dimensión «histórica».

Cabe la posibilidad de clasificar las palabras o dichos de Jesús en la medida en que él utilizó formas literarias atestadas antes de él en la literatura bíblica y judía. Podemos encontrar en sus palabras sentencias y discursos de sabiduría, dichos proféticos y apocalípticos, algunas discusiones «doctorales» similares a las que han sido recogidas en la literatura rabínica. Sus parábolas tienen parangones en el Antiguo Testamento y en los doctores judíos. Pero yo no utilizaría ese criterio para clasificarlas a la hora de hacer una elección representativa. Seguiré un criterio más pragmático: sentencias aislables o encuadradas, parábolas y oraciones... Volveré más adelante sobre este punto. En resumen, me preguntaré acerca de las palabras que se presentan actualmente bajo una forma de discurso más o menos largo, tanto en los Sinópticos como en el cuarto Evangelio, que tiene, desde este punto de vista, una originalidad especial.

No hace falta señalar que mi elección de los textos encierra una dosis de arbitrariedad. Lógicamente, habría de analizar todas las palabras o dichos de Jesús; pero, como ocurría al tratar de los relatos, sólo pretendo *ilustrar un método* sirviéndome de algunos ejemplos tópicos. El resto se desprende de los comentarios. El capítulo introductorio señalará algunos principios que sirvan de guía al leer las «palabras de Jesucristo»: Jesús como personaje histórico convertido en Cristo en la actualidad de la Iglesia.

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO

DIRECTRICES PARA LA LECTURA

Las palabras de Jesús transmitidas por los Evangelios no plantean exactamente los mismos problemas críticos que los relatos relativos a las acciones de Jesús, a su proceso y muerte, a sus apariciones después de su resurrección. Todos estos elementos narrativos pudieron ser registrados globalmente por sus espectadores directos. Pero las palabras, pronunciadas una sola vez en unas circunstancias concretas o repetidas frecuentemente en la predicación de Jesús, debieron de convertirse en objeto de una memorización más precisa, sobre todo por los discípulos que habían ayudado a Jesús en su misión ambulante, repitiéndolas posteriormente ellos. Nosotros las leemos hoy en los Evangelios. Esto plantea tres problemas generales. 1) Tenemos que preguntarnos si es posible encontrar en esas palabras las tres «dimensiones» que he detectado en la noción de evangelio al analizar los relatos. 2) Hay que examinar el problema de su relectura después de la resurrección de Jesús: ¿Modificó tal vez dicha relectura el sentido original de las palabras? 3) Finalmente, hay que decir algo acerca de la transmisión de las palabras y la de la formulación literaria en la que han llegado hasta nosotros.

I

LAS DIMENSIONES «EVANGÉLICAS» DE LAS PALABRAS DE JESÚS

Precisé la noción de evangelio al analizar los relatos relativos a Jesús[1]. Subrayé entonces las tres dimensiones que esa noción encierra siempre, al menos implícitamente, cuando la Iglesia proclama el evangelio. Efectivamente, este punto podía constituir un interrogante en tiempos de Jesús. La Iglesia anunció desde sus orígenes la buena nueva *(euanguelion)* «del reino de Dios y el nombre de Jesucristo» (Act 8,12). Pero es claro que, en tiempos de Jesús, el evangelio habla únicamente del reino (o reinado) de Dios, pues Jesús no se anunciaba a sí mismo: bastaba con que su persona estuviera presente y ligada íntimamente al evangelio anunciado. La experiencia eclesial, en la que se desarrollan claramente las tres dimensiones del evangelio, comienza después de la cruz y la resurrección de Jesús, cuando la comunidad cristiana disfruta ya del Espíritu Santo (Jn 7,39). Ya antes las palabras de Jesús se destacan sobre el trasfondo de las Escrituras y empujan a percibir algo misterioso en la persona del Maestro. La «actualidad» de esas palabras es la del tiempo de Jesús. ¿Hacen entrever también el tiempo de la Iglesia? Se agrava la dificultad de la pregunta porque los Evangelios nos ofrecen las palabras de Jesús sólo en su «relectura» eclesial. Recordemos que la investigación crítica sobre las *ipsissima verba Iesu* choca frecuentemente contra dificultades enormes. Tenemos que preguntarnos, sin embargo, qué sentido percibían en ellas sus contemporáneos cuando manifestaban frente a Jesús una hostilidad que desembocaría en el drama final de su pasión o cuando evidenciaban una incomprensión que Jesús lamentó incluso en sus discípulos más cercanos. ¿Acaso las diversas corrientes del judaísmo no tenían un conocimiento de las Escrituras lo suficientemente profundo como para que se percibiera inmediatamente el sentido de las palabras de Jesús, ligado al de sus comportamientos y actos?

1. Véase *Los Evangelios y la historia*, p. 100-115.

1. El trasfondo de las Escrituras

a) La lectura de las Escrituras en el judaísmo

Habría que comenzar por hacer una averiguación: convendría señalar todas las citas o alusiones escriturísticas que figuran en las palabras de Jesús, en las que se le dirigen a él, o en aquellas otras que la opinión pública emplea para referirse a él. Afortunadamente, las ediciones críticas del Nuevo Testamento griego ofrecen un repertorio de citas del Antiguo Testamento, y las traducciones modernas que tienen algún valor señalan los mismos lugares paralelos. Basta con hacer una elección ponderada. No obstante, es preciso distinguir entre las personas que aparecen en escena. No todas ellas pertenecen a la misma categoría. En tiempos de Jesús, todos los judíos expertos en derecho religioso (sacerdotes, escribas, «sabios» y doctores de la Ley) habían memorizado el conjunto de la *Torah*. Los escribas, sobre todo los pertenecientes al partido fariseo, tenían además un conocimiento muy amplio de los restantes libros de la Biblia. Nos gustaría mencionar también a las gentes de Qumrán si los Evangelios no guardaran un silencio total acerca de ellas. Los libros y las tradiciones orales o prácticas que los rodeaban constituían el fundamento de la vida social, del culto y de la cultura del conjunto del judaísmo. Por el contrario, el pueblo bajo (*'am ha'ares*, según la expresión consagrada) no conocían con precisión más que los textos leídos, recitados o cantados en las asambleas sinagogales. Nos gustaría saber cuáles eran esos textos, por desgracia, no disponemos de datos directos sobre la lectura litúrgica de la *Torah* y de los textos complementarios tomados de los Profetas y de los Escritos, en tiempos de Jesús.

La investigación de este punto, iniciada antaño por Zunz, ha sido ampliada por dos publicaciones eruditas de J. Mann, *The Bible as read and preached in the old Synagogue*, 2 vols. (Cincinnati 1940 y 1966). C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue: Les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et des fêtes* (Hildesheim 1973), ha ofrecido una buena actualización de esta cuestión. No podemos fiar-

nos de los dos ciclos, anual y trienal, que serán atestiguados más tarde en Babilonia y en Palestina. Es posible formular hipótesis probables en cuanto a las grandes fiestas, pero no acerca de los sábados restantes. El Nuevo Testamento ofrece indirectamente algunas indicaciones interesantes al respecto. Por ejemplo, Gál 4,21-31 tiene todas las trazas de ser un esbozo de homilía cristiana basada en una lectura de la *Torah* (Gén 21) y de una *hafṭarah* (Is 54): las alusiones o citas de los versículos 22, 29 y 30 permiten suponerlo con verosimilitud.

Además, cabe imaginar que los lugares de oración de las aldeas más pequeñas no poseían la totalidad de los rollos de cuero necesarios para la copia de *todos* los libros bíblicos. Es casi seguro que los cinco rollos de la *Torah* estaban en todos los lugares de oración, así como un rollo de los Salmos para la oración común. Es posible también que existieran compilaciones litúrgicas más elaboradas: el rollo de Qumrán 11QSal, editado por J.A. Sanders (Oxford 1965), contiene una selección de salmos entrecortada por composiciones apócrifas de extraordinaria belleza. En cuanto a los profetas, Isaías y los doce profetas menores estaban muy difundidos, así como los libros de Samuel. A partir de ahí, las opiniones de los críticos se mueven en el terreno de la duda. En Palestina, los rollos de cuero intactos eran obligatorios para la lectura de los libros santos. El judaísmo helenístico, que disponía de lugares de reunión hasta en Jerusalén (cf. Act 6,9), era menos exigente al respecto. Aceptaba que los libros sagrados fueran copiados en papiro, material menos costoso y más manejable. Los textos de la Biblia, como los de los apócrifos escritos al margen de la misma, podían propagarse más fácilmente.

Por su parte, Jesús mantuvo una relación directa sólo con el judaísmo de Palestina, donde se leía la Biblia en hebreo. La necesidad práctica obligaba a añadir a la lectura hebrea una interpretación en arameo. Esto sucedía ciertamente en Galilea, probablemente también en Perea, y tal vez incluso en Judea. Efectivamente, parece que el hebreo, derivado de la lengua clásica o dialectal, se usaba exclusivamente en los ambientes ilustrados de los sacerdotes y escribas. Su predominio en Qumrán, grupo «integrista» que vivía aislado y replegado sobre sí mis-

mo, no debe inducirnos a engaño sobre el estado de las lenguas en el resto del país[2].

Así se explica la necesidad del *targum* arameo que acompañaba a la lectura de la Escritura en las reuniones sinagogales. Esa práctica se introdujo en tiempos de Esdras (Esd 8,8; cf. 8,12). No se trataba de una traducción lisa y llana del texto hebreo, al que la sintaxis aramea había podido superponerse casi siempre. Era una transposición explicativa en la que se habían aclimatado ya una serie de interpretaciones tradicionales. La antigüedad de las tradiciones targúmicas, conservadas actualmente en textos escritos, es objeto de discusiones críticas. No se excluye que cierto número de ellas sean precristianas. Con el fin de evitar que se confundiera el texto targúmico con la palabra de Dios transmitida por la Biblia, una regla estricta prohibía que se tuviera a la vista, *durante la lectura sinagogal,* un texto escrito del *targum.* Pero no se puede descartar la hipótesis de trozos manuscritos, utilizados fuera de la sinagoga para ayudar a la memoria de los targumistas (cf. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique,* Roma 1966, p. 40s). Esos trozos fueron anteriores a la consignación sistemática por escrito. Tal consignación, al menos en lo referente al Pentateuco y a los textos proféticos ligados a la lectura de aquél, se llevó a cabo probablemente en las escuelas rabínicas de Galilea, desde la segunda mitad del siglo II en adelante. De esta manera, la Biblia transmitida al pueblo bajo era una «Biblia explicada» en la que los targumistas, aunque anclados en la tradición, podían introducir materiales venidos de ambientes apocalípticos o del helenismo (ibíd., p. 42).

Tenemos que añadir a esto las homilías que se hacían sobre la Escritura, tras su lectura, en cada reunión sinagogal. Tales homilías seguían esbozos que obedecían también a esquemas tradicionales.

2. Cf. más adelante el *excursus* 1: *La cuestión de las lenguas en el judaísmo palestino,* p. 58-60.

Comenzarán a recogerse tales esbozos más tarde, en los *midrašim:* del siglo II al siglo IV, las homilías de carácter más jurídico; a partir del siglo IV, las homilías «edificantes» *(haggadah);* pero contenían materiales que podían ser muy antiguos. El conocimiento de este género literario permite descubrir en el Nuevo Testamento esbozos de homilías cristianas sobre la Escritura. He citado ya Gál 4,22-31. Podemos añadir otros ejemplos. Gál 3,6-14 es una homilía de Pablo sobre Gén 15, donde se multiplican las citas bíblicas. 1Cor 5,7-8 es un breve esquema de homilía en la que se traduce a términos cristianos la lectura de Éx 12,1-20: dado que la carta de Pablo fue escrita inmediatamente después de la Pascua y antes de Pentecostés (cf. 1Cor 16,8), conocemos así el tema de la predicación de Pablo en Éfeso en la Pascua del año 57. Heb 3,7-4,11 tiene todas las trazas de ser una homilía sobre el Salmo 95 (94),7-11, quizás en conexión con Núm 14. Podemos afirmar con mayor seguridad que Heb 7 es una homilía sobre Gén 14,17-20, comentado con la ayuda del Salmo 110(109),4. Podríamos ampliar la enumeración recurriendo a la «crítica de las formas literarias».

Volvamos a los tiempos de Jesús. Aunque resulta difícil decir cómo se explicaba entonces cada uno de los pasajes de la Biblia, cabe presumir que las alusiones bíblicas de Jesús se referían a esta explicación corriente o tomaban postura respecto de ella, al menos que no hayan inaugurado interpretaciones nuevas, como en la homilía sinagogal de Lc 4,16-21, de la que tenemos sólo el tema muy general, basado en la lectura de Is 61,1-2 (con la añadidura de Is 58,6*d*), citado según la Biblia griega (excepto el término *keryxai* en lugar de *kalesai*).

b) ¿Cómo leyó Jesús las Escrituras?

Efectivamente, la explicación de los textos podía convertirse en tema de discusión entre escuelas o entre partidos religiosos. Jesús estaba obligado entonces a tomar postura al respecto. Y lo hacía a su modo, sin atrincherarse tras la autoridad de los maestros que le habían precedido en la tradición corriente. Los evangelistas señalan ese rasgo desde el comienzo de su ministerio: «Les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22; Mt 7,29). Era «una doctrina nueva, expuesta con autoridad» (Mc 1,27). Seguramente, la lengua utilizada en las homilías de las sinagogas, como en las enseñanzas impartidas al aire libre, era la del pueblo de las aldeas, el arameo dialectal de Galilea, reconocible por su acento y, probablemente, por determinados giros gramaticales (cf. Mt 26,73, para el caso de Pedro). No debemos excluir la posibilidad de que Jesús haya recurrido al hebreo en las discusiones con los «doctores» judíos, especialmente con los pertenecientes al partido fariseo. Pero, ¿se trataba del hebreo pseudoclásico de Qumrán o del hebreo dialectal que se encontraría en el siglo II en la *Mišnah*?

Algunos textos evangélicos han conservado el eco de estas controversias, de estilo muy rabínico: la discusión con los saduceos sobre la resurrección de los muertos, en la que Jesús construye un raciocinio basándose en un texto del Éxodo (Mc 12, 18-27 y paralelos); la discusión sobre el divorcio, a propósito de Dt 24,4 (Mc 10,1-12; Mt 19,1-9; Lc 16,18 conserva sólo la conclusión); la pregunta planteada por Jesús acerca del Salmo 110,1 (Mc 12,35-37 y paralelos). Indudablemente, la tradición primitiva y posteriormente los evangelistas han dejado su huella en la redacción de estos textos llegada hasta nosotros. Pero su fondo muestra claramente una manera original de leer e interpretar las sagradas Escrituras. ¿No ocurre otro tanto con las enseñanzas más personales de Jesús, aun admitiendo en ellas el eco de textos o de temas escriturísticos?

Entonces es cuando se plantea el problema del «cumplimiento» de las Escrituras. Hay que clarificar este principio, pues los apologistas del siglo XIX lo mecanizaron y extenuaron en extremo al buscar en él exclusivamente la realización de las «predicciones» proféticas. El razonamiento era sencillo: tal o cual detalle de la vida de Jesús había sido «predicho»; o, sucedió como había sido predicho, luego... Para entender lo que quiere decir «el cumplimiento de las Escrituras» tenemos que situar en su justo sitio la noción de «profecía»[3].

3. Cf. *excursus* 4, p. 128-132.

He estudiado este punto en otro lugar, y puedo contentarme con remitir a dos obras mías: *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée, París 1962 (trad. cast., *El sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Desclée, Bilbao 1967); *La Bible, parole de Dieu*, Desclée, París 1965 (trad. cast., *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968). Resumiendo brevemente diré que el término «cumplimiento» (en griego sobre todo *pleroo*, también a veces *teleioo*, rara vez *teleo*) se aplica en primer lugar a la Biblia en cuanto «historia»: no historia profana, sino la historia en cuyo seno se lleva a cabo el designio de Dios para establecer aquí abajo su reino y traer la salvación a los hombres: «El tiempo se ha cumplido *(pleroo)* y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15, resumido en Mt 4,17, y puesto en labios de Juan el Bautista en Mt 3,1). Se observa en este lugar que Jesús difumina su propia persona tras la venida del reino de Dios. Este rasgo es constante en su predicación. En segundo lugar, el mismo principio de cumplimiento se aplica a la Ley como regla y sabiduría de vida, y a los profetas como heraldos del reino de Dios y de la salvación: «No penséis que he venido a abolir *(katalysai)* la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento *(pleroo)*» (Mt 5,17). Se aplica el mismo verbo a la lectura de una promesa profética en Lc 4,21: «Esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (con referencia a Is 61,1-2).

Estas observaciones convergentes permiten concluir que Jesús, al anunciar la proximidad del reino de Dios, tenía conciencia de ser el heraldo de un «cumplimiento» en el que confluían las Escrituras bajo todos sus aspectos. Era tal la vinculación entre sus palabras y sus actos que él estaba implicado personalmente en este cumplimiento. Pero este punto apareció con toda su evidencia más tarde. Por consiguiente, es importante detectar en sus palabras, actos y comportamientos los más mínimos indicios que remiten de una forma u otra a las Escrituras, ya sea según la literalidad de sus textos o en la lectura que de ellos hacía el judaísmo contemporáneo. Éste es el caso del pasaje ya citado Is 61,1-2, que se leía entonces como un discurso del profeta mismo. Jesús podía introducir innovaciones en aquella lectura ya que él no se sentía obligado a mantener con fidelidad la tradición de los escribas.

Y podía prolongar de forma original, en sus enseñanzas

personales, las grandes corrientes literarias atestiguadas en la Escritura: la Ley bajo su aspecto de sabiduría de vida; la predicación profética como invitación a la penitencia y como promesa de felicidad y salvación; la tradición apocalíptica, con su doble parentesco profético y sapiencial, muy atenta a los «signos de los tiempos» que anunciaban la proximidad del *eskhaton* (intervención decisiva de Dios en la historia de los hombres). Tal es la primera dimensión evangélica de las palabras de Jesús.

2. La revelación de la persona de Jesús

a) Jesús y el hoy de Dios

La segunda dimensión se refiere al «hoy» de Dios manifestado en la persona de Jesús. En ese hoy no podemos trazar una separación entre las palabras y los actos de Jesús. Difumina su persona tras el reino *de Dios*, y todos sus actos se encaminan a cumplir la voluntad *de Dios*, pero Jesús es igualmente consciente de un hoy decisivo para los hombres que escuchan su anuncio del evangelio. Se ha subrayado este punto en los artículos *Sémeron* (Hoy) de E. Fuchs, en el TWNT (t. VII, p. 272s) y de M. Völkel en el EWNT (t. III, p. 575s, con bibliografía). Por eso, Jesús reprocha a los fariseos y a los saduceos, que saben interpretar el aspecto del cielo, que no sepan descifrar los signos de los tiempos (Mt 16,2-3=Lc 12,54-56 donde este reproche se dirige a la multitud). Lucas ha subrayado con especial fuerza los caracteres de este hoy en el que se cumple la Escritura (cf. Lc 4,21). Los espectadores de un milagro ven «hoy» cosas sorprendentes (Lc 5,26). «Hoy y mañana», Jesús expulsa los demonios y realiza curaciones, antes de ser posteriormente «consumado»; «hoy y mañana» tiene que continuar su camino para perecer en Jerusalén como todo profeta (13,32s). Cuando come en casa de Zaqueo, «hoy» ha llegado la salvación a esta casa (19,9). Pero la consumación de este «hoy» se lleva a cabo en la cruz, desembocando en un futuro nuevo: «Hoy estarás conmigo en el paraíso», dice al bandido crucificado con él (23,43).

El «hoy» de Dios se extiende, pues, a lo largo de todo el ministerio de Jesús. Engloba sus palabras, sus actos y su muerte, para que el reino de Dios se aproxime y venga. Pero esa muerte es necesaria (*dei*, «es preciso»: Mc 8,31; Mt 16,21 y 26,54; Lc 9,22; 17,25; 22,37; 24,7.26.44; Act 1,16; 17,3; Jn 3,14; 12,34): mediante ella se lleva a cabo el cumplimiento total del reino de Dios y la Pascua nueva, referida a un «más allá» de la muerte que Jesús permite entrever tras su última comida (Lc 22,15-16).

b) Jesús, interrogante para sus contemporáneos

En este «hoy», Jesús no se define abiertamente. Él es una pregunta planteada a sus contemporáneos, un «signo de contradicción» (Lc 2,34) frente al que los hombres se dividen. Tampoco aquí hay que separar las palabras y los actos de Jesús para estudiar la cuestión. Desde ambas vertientes, la revelación de su persona conduce a dos puntos unidos estrechamente, pero distintos: el tipo de relación que él mantiene con Dios, y el papel exacto que juega en la realización del designio de Dios para la salvación de los hombres. El segundo aspecto gira en torno a algunos títulos esenciales: doctor (= *rabbi*), mesías (o cristo, en griego), profeta. El primer aspecto afecta al contenido preciso del título de Hijo. La expresión «Hijo del hombre» (traducción literal del arameo *bar-'enaša*) sólo aparece, fuera de las palabras de Jesús, en la visión de Esteban (Act 7,56) y en el Apocalipsis (Ap 1,13). Esta expresión ha sido objeto de numerosos estudios y de opiniones críticas divergentes. Se puede encontrar una clasificación de esas opiniones en la exposición realizada por S. Légasse, *Jésus historique et le Fils de l'homme* (en *Apocalypses et théologie de l'espérance*, LD 95, París 1977, p. 271-298). De hecho, la expresión es ambigua. Puede ser una manera original, pero banal, de la que Jesús se sirvió para designarse a sí mismo: el «miembro de la humanidad» que soy yo. Pero puede ser considerada tal expresión como un título que remite a Dan 7, 13-14 y que de forma subliminal indica una especie de transcendencia (cf. al menos Mc 13,26 donde Jesús no se identifica con el Hijo del hombre). Las palabras de Jesús fueron «releídas» en la Iglesia en este segundo sentido. Pero, ¿era esto tan claro para sus oyentes directos? ¿Pretendía Jesús hacerles entender eso?

Jesús habla y actúa como para permitir que se le adivine, como si quisiera provocar la elección decisiva frente al mensaje que él anuncia y ante la realidad de su misión. ¿Pero *a título de qué* ha sido *enviado* por Dios, al que llama «el Padre»? En otras palabras: ¿Qué relación existe entre el «evangelio de Dios» que él anuncia y el mensaje que proclama este Evangelio? Tal es la cuestión nuclear del drama cuyo desenlace será su condena a muerte. La cuestión se resolverá claramente para sus propios discípulos sólo a través de sus manifestaciones como Cristo resucitado, más allá de su muerte. Por consiguiente, no debemos asombrarnos al comprobar que subsiste una dificultad para reconstruir «arqueológicamente» —partiendo de textos que no habían sido escritos con tal finalidad— la forma en que la cuestión se había planteado antes de la cruz a los contemporáneos de Jesús: al pueblo, a los escribas y doctores de la Ley, a los sacerdotes y demás autoridades religiosas, a las autoridades civiles, e incluso a los discípulos que se habían unido a él.

3. El sentido de las palabras de Jesús para sus contemporáneos

a) El problema histórico de las palabras de Jesús

Nos topamos con el problema propiamente histórico de los textos evangélicos: ¿cómo podemos remontarnos de lo «historial» de estos textos (las palabras de Jesús *interpretadas* en la predicación apostólica) a su aspecto «histórico» (el sentido que sus oyentes directos podían percibir en ellas si estaban bien dispuestos para escucharlas)? El problema sería relativamente sencillo si, donde tenemos declaraciones o discursos, los textos reprodujeran palabra por palabra lo que Jesús dijo. En tal caso sería suficiente reconstituir la psicología de sus contemporá-

neos basándose en reflexiones y en comportamientos que la documentación permite entrever de manera suficiente. Pero las discrepancias internas de esta documentación ponen de manifiesto que las palabras de Jesús no han sido reproducidas de esa manera, que se asemejaría al trabajo material de secretariado tal como se practica en nuestros días. En un cuarto de hora o poco más se puede leer en voz alta el discurso más extenso de los Evangelios sinópticos. A lo sumo se trata por consiguiente de un resumen. De hecho, este resumen recoge trozos pronunciados en circunstancias diversas (Mt 5-7).

El cuarto Evangelio contiene «discursos de revelación», poco más extensos, y no todos ellos dirigidos al círculo estrecho de los discípulos. Pero, si exceptuamos ciertos retoques y paralelismos que los críticos señalan con interés evidente, el estilo e incluso el vocabulario de esos discursos difieren de los que encontramos en los Sinópticos: Jesús habla en el estilo de Juan. En los Sinópticos nos topamos enseguida con giros propios de Mateo, de Lucas y de Marcos; éste ha recogido una menor cantidad de discursos. Los semitismos —la precisión del lenguaje nos obligaría a utilizar el término arameísmos— son numerosos. ¿Se deben a Jesús mismo o a sus discípulos galileos que recogieron sus palabras a su manera, palabra por palabra o resumiéndolas con fidelidad? Un examen crítico es imprescindible para responder a esta cuestión. Y el examen crítico se impone con igual necesidad cuando se pretende relacionar directamente las palabras de Jesús con sus auditorios primitivos de Galilea, de Judea y de Jerusalén, percibiendo la resonancia exacta que aquellas palabras pudieron haber tenido en sus respectivos oyentes. Tenemos ahí el primer «entorno vital» *(Sitz im Leben)* en el que las palabras tuvieron funciones determinadas que condicionaron sus formas literarias.

Esto no quiere decir que la exégesis deba limitarse a perseguir este objetivo para encontrar al «verdadero Jesús» bajo los sedimentos acumulados por la teología de la Iglesia primitiva. Éste fue uno de los obstáculos contra el que tropezó la exégesis liberal del siglo XIX. Cabe preguntarse si, en nuestros días, un exegeta de gran talla como es J. Jeremias no vuelve a tropezar

contra el mismo obstáculo en su investigación de las *ipsissima verba Iesu*. Pero esto no empaña lo más mínimo el valor de sus trabajos positivos sobre la predicación de Jesús en sus artículos, en su libro sobre *Las parábolas de Jesús* (Verbo Divino, Estella [6]1982) o en su *Teología del Nuevo Testamento* (2 vols., Sígueme, Salamanca 1975). Cabe, con todo, formular una pregunta sobre el trabajo de J. Jeremias: ¿No minimiza el papel de la tradición apostólica como *explicitación del sentido* de las palabras y de los actos de Jesús, tendiendo a reducir el mensaje evangélico a las palabras que la crítica puede considerar indiscutiblemente como «originarias»? Parecido reproche se ha hecho, no sin razón, a la cristología de E. Schillebeeckx, centrada sobre Jesús de Nazaret, cuya «causa» se prosigue en la Iglesia (traducción inglesa, *Jesus: An experiment in christology*, Londres 1979; resumen en *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, París 1981). Este remontarse al «Jesús histórico» constituye casi el polo opuesto de la concepción de Bultmann, que hacía que la teología del Nuevo Testamento comenzara con el mensaje pascual, reduciendo éste a la enunciación del sentido de la cruz. Schillebeeckx pone el acento en la continuidad de la *sequela Iesu*, que comenzó con los discípulos y prosigue en la Iglesia. Pero ¿no tenemos aquí también una especie devuelta a lo «originario»?

De hecho, en este «originario» hay que incluir dos elementos que la crítica liberal había separado y opuesto de forma abusiva a finales del siglo XIX: el mensaje religioso y moral de Jesús (Harnack) y su predicación escatológica (J. Weiss, seguido por A. Loisy). Pero, sobre todo, ambos elementos hemos de referirlos a la persona de Jesús, que no es un «profeta» cualquiera, sino «el Hijo» (cf. Mc 13,32, texto indiscutible en la medida en que subraya, precisamente, los límites del «Hijo»). En relación con la tensión de la esperanza suscitada en el Antiguo Testamento, el *eskhaton* ha entrado en la actualidad histórica a través de la instauración del reino de Dios (escatología «anticipada»). Por esa razón, el mensaje evangélico ligado a la persona de Jesús lleva la religión y la moral de la alianza a su «cumplimiento» definitivo. Pero ese «cumplimiento» hace que

en el horizonte del porvenir aparezca un nuevo *eskhaton* y que se sucite así una forma renovada de la esperanza (escatología «consecuente»). En este orden de cosas, Jesús lleva a cumplimiento las promesas proféticas precisando su objeto.

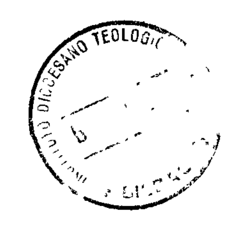
b) Presente y futuro en las palabras de Jesús

Por encima de todo hay que resaltar que el mensaje de Jesús constituía, al mismo tiempo, la regla de su vida personal y la medida de su esperanza. El mensaje formaba un cuerpo con el mensajero. Por eso, el interrogante que las palabras de Jesús planteaban a sus oyentes directos coincidía por completo con el suscitado a propósito de su persona. La comprensión de sus palabras se medía por la comprensión de su persona. Desde esta vertiente tenemos que comprender las reacciones de indiferencia, de simple curiosidad, de duda, de endurecimiento, de rechazo o de apertura insuficiente que Jesús detectaba incluso en sus discípulos. Los Evangelios sinópticos insisten preferentemente en las actitudes adoptadas frente a las palabras de Jesús, pero no ocultan la creciente resistencia que desembocaría en el rechazo y en el procesamiento de Jesús. El cuarto Evangelio pone el máximo interés en la presentación de las actitudes adoptadas frente a la persona de Jesús, sin velar las relaciones inseparables entre Jesús y su mensaje.

Si consideramos la dimensión de esperanza que este mensaje encerraba y que Jesús profesaba, constataremos que ella constituía una anticipación de lo que he definido como la tercera «dimensión» del evangelio anunciado en la Iglesia: la actualidad cristiana inseparablemente asociada a su «consumación» escatológica. Los oyentes directos no estaban en condiciones de poder adivinar esa consumación. Cuando Jesús pronunciaba sus discursos, ¿trazaba una distinción clara entre los momentos sucesivos de ese «porvenir» hacia el que dirigía su mirada? Esto no es seguro, debido a que el lenguaje profético y apocalíptico tenía la costumbre de reunir en un cuadro general todo lo concerniente al juicio y a la salvación, presentando siempre el juicio

como la condición previa de la salvación. Ambas cosas, presentadas con un carácter de *inminencia psicológica,* debían suscitar en los oyentes o lectores una actitud interior de conversión y de esperanza. ¿Por qué había de sustraerse Jesús a esta costumbre constante de la predicación bíblica? Cuando, en el estudio del Antiguo Testamento, las amenazas, los anuncios y las promesas proféticas se transforman en predicciones fechadas del «fin», se deja de lado este punto. Ni siquiera los textos de Dan 8,14; 9,25-27; 12,7.11-12 son cronológicos en el sentido moderno del término: especulan con el simbolismo de los números (cf. mi estudio sobre historia y escatología en el libro de Daniel, en *Apocalypses et théologie de l'espérance,* LD 95, p. 63-106, sobre todo la p. 104s).

Los teóricos de la «escatología consecuente» cometieron, al principio de nuestro siglo, el error monumental de atribuir a Jesús la «predicación» fechada del inminente «fin del mundo». De hecho, Jesús pintaba un cuadro global del porvenir en la línea de sus predecesores proféticos, pero dando a entender que «el fin» estaba anticipado en el corazón de la historia. Pero fue necesaria la experiencia concreta de la vida en Iglesia para que la extensión de este «final» en el tiempo mostrara sus perfiles con claridad creciente. Como buen pedagogo, Jesús adaptaba sus palabras a la capacidad y a los hábitos mentales de sus oyentes cuando les invitaba a transformar su comprensión de las Escrituras y su manera de vivir. Conviene tener presente este hecho cuando las mismas palabras se releen en la nueva perspectiva abierta por su resurrección y por la vida en la Iglesia. Podemos encontrar algunos ejemplos de esto ya en los Evangelios.



II

LA RELECTURA POSTPASCUAL DE LAS PALABRAS DE JESÚS

1. El marco eclesial del anuncio evangélico

a) De Jesús a la Iglesia

¿Fundó Jesús la Iglesia? Ésta es una pregunta ambigua. La respuesta depende del sentido que le demos a la pregunta. O, más bien, de la significación que atribuyamos al verbo «fundar». En un sentido, la Iglesia como construcción tiene por fundamento a «los apóstoles y profetas»; y Cristo resucitado es su piedra angular (Ef 2,20). Desde este punto de vista, la Iglesia apareció en la historia humana tras la resurrección de Jesús. En otro sentido, se dio una continuidad perfecta entre dos realidades históricas: el grupo de los discípulos articulado sobre los doce, grupo al que Jesús había dado una educación más profunda, enviándolo incluso a anunciar en su nombre el evangelio del reino de Dios (Mc 6,7-13; más desarrollado en Mt 10; desdoblado en Lc 9,1-6 y 10,1-2), y la institución que recibió el nombre de Iglesia. Jesús se manifiesta *en su gloria de resucitado* a esos mismos discípulos, en su calidad de testigos elegidos por Dios, para darles el impulso decisivo que los lanzara a la conquista del mundo entero. Entonces el grupo de los discípulos se convirtió en «su Iglesia».

Pero, entre tanto, el modo de su presencia en la comunidad así formada había cambiado completamente. Durante su ministerio, la presencia de Jesús fue directa y sensible. Sus discípulos podían seguirle y «estar con él» (Mc 3,14), escucharle y preguntarle, compartir la comida con él, observar su comportamiento para convertirlo en pauta del suyo. Una vez terminado el tiempo de las apariciones, la presencia del Señor resucitado es más real aún, pero invisible. Estará siempre con ellos (Mt 28,20), comparten todavía «la cena del Señor» (1Cor 11,20). Así comienza a realizarse, para los que «han permanecido constantemente con Jesús en sus tribulaciones», la palabra conservada por Lucas: «Yo, por mi parte, dispongo un reino para vosotros,

como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Lc 22,28-30).

Como por lo demás era habitual en los anuncios proféticos coetáneos del porvenir, este *logion* no distingue entre las dos perspectivas de la Iglesia en el tiempo histórico y de la escatología transhistórica. Ello es un indicio claro de la antigüedad del *logion*, lo mismo que la perspectiva estrictamente judía que especula con el número simbólico de las doce tribus en el nuevo Israel. Pero, cuando Lucas lo recoge, se está ya en el tiempo de la Iglesia; y la fusión de ambas perspectivas sirve para poner de manifiesto la relación íntima que existe entre la comunidad de los creyentes en el tiempo y el porvenir ultraterrestre de esa misma comunidad.

Además, las estructuras comunitarias, indispensables para que los creyentes se multipliquen, se desarrollarán partiendo del grupo de los doce y del grupo más numeroso de los «apóstoles» (1Cor 15,6) que recibieron directamente su misión de Cristo resucitado. A partir de ese momento, se puede hablar en sentido propio del «tiempo de la Iglesia». J. Guillet ha expuesto muy bien todo esto en su obra *Entre Jésus et l'Église* (Seuil, París 1985).

b) El nombre de la Iglesia

El nombre de Iglesia, ¿se aplicó a la comunidad de los creyentes ya antes de la muerte y de la resurrección de Jesús? El griego corriente conocía ese nombre. En Act 19,32.39.41 designa la asamblea de los ciudadanos de Éfeso. Pero su sentido técnico en el Nuevo Testamento proviene de la Biblia griega, donde designa la asamblea cultual de Israel en el desierto. El discurso de Esteban conserva ese sentido (Act 7,17). El término está ausente de los Evangelios de Marcos y de Juan. Tampoco aparece en el Evangelio de Lucas, que sin embargo utiliza el término 20 veces en los Hechos de los apóstoles. Estas omisiones son significativas. Sólo dos veces encontramos el término en

Mateo. Pero Mt 18,17 supone una adaptación del vocabulario a la situación concreta del tiempo en que el evangelista compiló el conjunto del capítulo 18 (llamado «discurso eclesiástico»). En cuanto a Mt 16,18, lo examinaremos detalladamente más adelante para poner de manifiesto su estrecha relación con la resurrección de Jesús[4].

Efectivamente, la relación con Cristo resucitado es un elemento esencial de la definición de la Iglesia cristiana, que ha relevado a la asamblea cultural de Israel. L. Cerfaux había señalado ya que el título de *ekklesia* se utilizó primero en la comunidad de Jerusalén, por derivación del título dado a la «asamblea del desierto» (*La Iglesia en san Pablo,* Desclée, Bilbao 1959, p. 88-102). Su concreción fundamental, los doce, termina materialmente con la muerte de Santiago, hijo de Zebedeo, el año 44 d.C. (Act 12,2), pero subsiste simbólicamente, ya que el Apocalipsis la utiliza para definir el pueblo de Dios (Ap 7,4-8) y la nueva Jerusalén (Ap 21,14). En todos estos textos subyace la idea de que la Iglesia es el Israel renovado, escatológico, «el Israel de Dios» (Gál 6,16) en el que se injertarán «creyentes» de todas las naciones (Rom 11,16-24; cf. Ap 7,9). Esta Iglesia tiene la misión de proclamar el evangelio por medio de sus misioneros. Pero el mismo evangelio, que narra «lo que Jesús hizo y enseñó» (Act 1,1), sirve también en las reuniones cristianas para la instrucción de quienes ya han creído y han sido incorporados a Cristo por el bautismo.

La asamblea cristiana constituye así el «marco vital» en el que se releen, se explican y se ponen en práctica las palabras de Jesús, hasta convertirse en regla de fe y de vida, tanto comunitaria como individual. Y ése fue el marco concreto en el que los predicadores responsables de la «tradición apostólica» tenían puesta la mirada cuando daban forma a las perícopas que conservan el recuerdo de las palabras de Jesús. Ése es el marco que condicionó de manera determinante los múltiples trabajos redaccionales que explican las diferencias entre las recensiones

4. Cf. *infra*, p. 193-226.

actuales. Ése es el marco que sirvió de guía en las síntesis finales fijadas por autores con un proyecto teológico incontestable.

2. El incremento de sentido aportado por la resurrección de Jesús

El marco vital en que se recuerdan las palabras de Jesús difiere del medio en que fueron pronunciadas primitivamente. Y es que, entretanto, el modo de presencia de Jesús ha cambiado. El «misterio» de Cristo —en el sentido apocalíptico del término «misterio» (cf. Dan 2,18s, donde el «misterio» constituye el objeto de una «revelación» como en Mt 13,11)— ha sido desvelado por la muerte y la resurrección de Jesús. Por consiguiente, la comprensión de su persona, que se traducía con perfiles no precisos a través de sus palabras, alcanza ahora su plenitud. Y podrá ser proyectada con carácter retrospectivo sobre los títulos que hablaban de Jesús. ¿Por qué razón y de qué manera es él Maestro, Profeta, Mesías, Hijo del hombre? ¿Qué alcance tiene en adelante para él, de una forma clara, el título de Hijo, que define su relación con Dios? Si Jesús aludió durante su vida a los textos que relacionan el sufrimiento del Justo con la salvación de los hombres —como el oráculo de Is 52,13-53,12, o los Salmos 22 y 69—, ¿no habrá que superar la interpretación judía que hasta entonces universalizaba el alcance de esos oráculos? He analizado en otro lugar el paso de la interpretación judía de esos textos a su aplicación cristológica (cf. *Les poèmes du Serviteur: De la lecture critique à l'herméneutique,* LD 105, París 1981, p. 121-125). Por consiguiente, no es necesario que me extienda sobre este punto. Pero sí constataré con los textos del Nuevo Testamento que Jesús es *el único Justo doliente* cuya muerte obtiene el perdón de los pecados (Act 3,14; 7,52; 22,14; Lc 23,47; 1Pe 3,18; 1Jn 2,1).

Prosigamos nuestro estudio. ¿Acaso los aspectos del reino de Dios que Jesús evocó en las imágenes de sus parábolas no alcanzan ahora todo su sentido en relación con él, que es su centro? Las reglas de vida práctica que Jesús enunció, después

de haberlas vivido él personalmente, ¿no adquieren por su resurrección una dimensión nueva, ya que la gracia obtenida por la entrega de sí mismo las convierte en apremiantes y observables? El «estar con él», que caracterizó la situación de los discípulos durante la vida terrestre de Jesús, ¿no se convirtió en la condición normal de todos los creyentes, de suerte que las palabras de Jesús se dirigen personalmente a ellos y que la fe en su presencia les sitúa en diálogo permanente con él?

Es posible, pues, releer con fruto las palabras de Jesús, pero habrá que hacer esa relectura en una perspectiva distinta a la anterior. Todo es parecido y todo ha cambiado por el simple hecho de que Jesús ha dejado de ser sólo un hombre entre los hombres, aunque ese hombre entre los hombres fuera el heraldo del reino de Dios. Él es el *Hijo* de Dios en el sentido más estricto de la palabra. Es el *Mesías*, establecido según el Espíritu en su gloria supraterrestre (Rom 1,4), y participa de la omnipotencia de Dios para obrar la salvación de los hombres; está presente en todos los lugares y tiempos. En consecuencia, lo que dijo entonces en el cuadro más o menos reducido de sus primeros oyentes —quienes no siempre comprendieron el sentido que él daba a sus propias palabras—, lo repite constantemente como Cristo glorioso a todos los hombres, a condición de que la fe en él abra la inteligencia y el corazón de los mismos.

3. La comprensión de las palabras de Jesús «en el Espíritu»

Otro elemento juega un papel decisivo en esta relectura de las palabras de Jesús: el don del Espíritu Santo. Juan y Lucas entienden este don desde dos perspectivas diferentes.

a) La perspectiva del cuarto Evangelio

La primera perspectiva está subrayada en el cuarto Evangelio en forma de promesa. Ésta concierne en primer lugar a los discípulos que acompañan a Jesús en la última cena, pero también, tras ellos, a toda la comunidad eclesial a la que representan. Esa perspectiva contiene un aspecto de conocimiento en el que conviene insistir. Jesús cuidó de los suyos mientras estuvo con ellos, dice en el discurso de despedida. Cuando él ya no está con ellos, al menos de forma visible, el Padre les dará otro apoyo, asistente o abogado (¿cuál es la traducción más correcta de *parakletos*?) para que esté siempre con ellos. Será el Espíritu de la verdad (Jn 14,16s), enviado en nombre de Jesús (14,26*a*). Él, sigue diciendo Jesús, «os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (14,26*b*). No debe entenderse esto como un simple recuerdo material de las palabras de Jesús. La enseñanza a la que estas palabras se refieren supone una profundización de su comprensión, en la perspectiva abierta por la resurrección de Jesús. Es lo que se dice en el texto paralelo de Jn 16, que constituye un doblete del capítulo 14 y que trata muchos temas similares bajo una forma diferente. Los discípulos de Jesús no pudieron, durante la vida del Maestro, con todo lo que éste tenía que decirles (16,12). Pero cuando venga «el Espíritu de la verdad», añade Jesús, «los guiará hasta la verdad completa» (16,13*a*). No debemos olvidar que Jesús acaba de definirse a sí mismo como «el camino, la verdad y la vida» (14,6): Verdad de Dios, desvelada en el seno de la historia en las palabras y en las acciones de Jesús, pero comprendida de manera imperfecta en un primer momento. El Espíritu debe aportar a los discípulos la profundización de esta comprensión: el Espíritu de la verdad, que viene del Padre, dará testimonio de Jesús, a fin de que también los discípulos puedan testimoniar (15, 26-27).

Será bueno ofrecer aquí un mínimo de bibliografía para reforzar esta presentación rápida de la función del Espíritu y su nombre de «Paráclito». La nota que R.E. Brown ha consagrado a la cuestión en su comentario del Evangelio (*Anchor Bible*, t. II, p. 1135-1144) recoge la bibliografía hasta 1970. Todos los demás comentaristas explican los mismos textos. F.M. Braun, *Jean le théologien*, III/2 (París 1972, p. 37-50) ofrece una visión rápida del estado de la cuestión. I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, Roma 1977 (t. I, p. 361-399 y

422-466) ha estudiado con todo detalle la relación entre la verdad (comprendida como revelación histórica que lleva a los hombres por medio de Jesús), el don del Espíritu y su función docente. Fuera de Juan, sólo Lc 12,12 atribuye al Espíritu la función de docencia, pero el contexto es diferente.

Por consiguiente, tenemos que contar con esta profundización en los textos del Evangelio. La relectura de las palabras de Jesús sobrepasa lo que, en el mejor de los casos, se pudo percibir cuando Jesús pronunció esas palabras antes de su muerte. No se trata de una revelación diferente a la que Jesús aportó mediante sus enseñanzas, sus actos, su vida y su muerte. Es la misma, pero desvelada hasta sus profundidades más secretas. El Espíritu, precisaba Jesús, «no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga» (Jn 16,13*b*). «Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (16,14). No se puede trazar mejor la diferencia entre el principio de la *repetición material* de las fórmulas pronunciadas por el Maestro, tal como se daba en la tradición rabínica, y el principio de la *asimilación progresivamente profundizada* que gobernará la tradición evangélica.

Y todo esto porque sin duda Jesús no es un maestro como los otros. Él es el Señor que está presente constantemente en su Iglesia y habla por medio de su Espíritu a los discípulos que él ha enviado para que den testimonio.

b) La perspectiva de Lucas

Otra mención de este envío del Espíritu, anunciado como «promesa» del Padre desde el final del Evangelio de Lucas (Lc 24,49), figura en el relato del Pentecostés cristiano visto como cumplimiento de la «profecía» de Joel (Act 2,16-21). Este don del Espíritu da lugar al discurso de Pedro, que constituye el esbozo general del relato evangélico (Act 2,22-36) tal como lo encontramos en las grandes líneas del Evangelio de Marcos. Aquí se subraya el aspecto profético de la palabra anunciada en

la Iglesia. Y se insiste particularmente en la lectura interpretativa de las antiguas Escrituras.

Si nos referimos a san Pablo, ¿no engloba esta intervención del Espíritu en la Iglesia todos los dones gratuitos que Dios distribuye en ella para el servicio de su palabra y, en consecuencia, para el anuncio del evangelio con todos los materiales que contiene, a saber los relatos y las palabras de Jesús? Como se sabe, en la enumeración de los «carismas» del Espíritu, Pablo, tras mencionar el de los apóstoles (enviados directos del Cristo resucitado), coloca en cabeza los que guardan una relación inmediata con el servicio de la palabra: el de los profetas y el de los «doctores» (1Cor 12,28, lista judeocristiana que encontramos en Act 13,1, y, un poco más difusa, en Ef 4,11, donde leemos la mención de los «evangelistas»).

Cuando se pregunta quién transmitió las palabras de Jesús y quién hizo que paulatinamente la comprensión de esas palabras fuera más profunda, no tenemos que pensar en una masa amorfa y anónima, en una masa cuyas emociones y creencias comunes habrían dado origen a formulaciones formadas de manera arbitraria. Hay que referirse a las funciones carismáticas de los apóstoles, de los profetas, de los doctores y, finalmente, de los «evangelistas» (título dado a Felipe, uno de los siete, en Act 21,8). Ellos tenían la responsabilidad de *transmitir* fielmente las palabras de Jesús, pero también la de *interpretarlas* con verdad y *actualizarlas* con ponderación. Todo esto nos lleva a plantear la cuestión de la tradición de estas palabras y de su cristalización literaria.

III

TRANSMISIÓN Y «FORMULACIÓN» DE LAS PALABRAS DE JESÚS

1. El principio de la memorización

Los relatos relativos a Jesús, estudiados en otro volumen[5], fueron redactados —primero en el marco de la tradición oral— por testigos directos de su vida, por oyentes de éstos, o por «servidores de la palabra» (Lc 1,2*b*) que tenían la misión de hacerlo. De cualquier forma, éstos se encontraban insertos en una cadena de tradición solidísima. Esto es absolutamente claro por lo que respecta a los Evangelios de Marcos y de Lucas, sea cual fuere la naturaleza (escrita y oral) de su documentación. Pero las palabras de Jesús se encontraban, hasta cierto punto, en una situación diferente. Cierto número de ellas debió de haber sido memorizado mucho antes, en su literalidad o en su sentido general, con miras a la misión realizada en Galilea por los doce (Mt 10,5s y paralelos) y por los setenta y dos discípulos (Lc 10,10). No es posible poner en duda la existencia de esta misión[6] que ampliaba el círculo de las aldeas «evangelizadas». Los enviados por Jesús no podían ser sino repetidores. No tenían que inventar los temas de su predicación, pero, de hecho, sólo tenemos breves resúmenes de esa predicación. Se puede recordar, a este respecto, una sentencia de Jesús conservada bajo esta forma por Lucas: «El que os escucha a vosotros, a *mí* me es-

5. Véase la segunda parte de *Los Evangelios y la historia*, p. 129-279.

6. Es lo que hizo R. Bultmann en *Histoire de la tradition synoptique*, p. 185 (véase la bibliografía, donde se discute esta cuestión, p. 551s). Bultmann atribuye a «la comunidad primitiva» (anónima) las reglas de comportamiento dadas a los misioneros del evangelio (Mc 6,7-11; Lc 9,3-5 y 10,2-18; Mt 10). Es legítimo investigar sobre el «marco vital» de la *relectura* de las consignas de Jesús, reunidas y, probablemente, ampliadas para darles una mayor eficacia. Tal es concretamente el caso de Mt 10. Pero el radicalismo del crítico alemán suprime aquí, por principio, todo enraizamiento histórico de las palabras en el «marco vital» de la misión de Jesús y de la experiencia prepascual de los apóstoles. Esta operación es completamente arbitraria (N.B. Volveré más adelante sobre este texto de Bultmann, resumiéndolo; cf. p. 74).

cucha» (Lc 10,16). Más adelante examinaremos con detalle este dicho[7]. ¿Podría haberlo pronunciado Jesús y haberlo recogido bajo esta forma el evangelista si no hubiera existido una memorización y una reconsideración de lo que Jesús mismo había dicho?

El hecho encajaba perfectamente con las costumbres del judaísmo: la formación de los discípulos que aspiraban a convertirse en maestros se basaba en el trato asiduo con un «doctor» y en la memorización de los aforismos de éste. El florilegio titulado *Las máximas de los padres (Pirqe abot)* reprodujo así, en la *Mišnah*, sentencias pronunciadas por maestros judíos que vivieron antes de la destrucción de Jerusalén e incluso antes de nuestra era. Dado que los discípulos de los «doctores» judíos eran personas de letras, en fase de profundización cultural, cabe la posibilidad de que tomaran notas, como ha recordado oportunamente B. Gerhardsson (*Préhistoire des Évangiles*, París 1978, p. 28-31). Pero de esta constatación, que vale para los doctores judíos como para los maestros griegos (los *hypomnemata* son prontuarios nemotécnicos privados), no debemos pasar demasiado fácilmente a la hipótesis osada de unas notas redactadas por los discípulos de Jesús cuando éste hablaba. No olvidemos las condiciones que rodearon a la misión galilea de los doce y de los setenta y dos: «¡Nada de alforjas!» (Mc 6,8; Mt 10,10; Lc 9,3 y 10,4). ¿Cómo podían llevar notas escritas?

Tampoco se olvidará la opinión que las autoridades de Jerusalén tenían de los discípulos de Jesús. Lucas nos ha conservado el recuerdo de tal opinión: «gentes sin instrucción ni cultura» (*aggrammatoi kai idiotai*: Act 4,13). Por aquella época, los escritos no pasaban de ser un *auxiliar* de la memoria viva, y Gerhardsson menciona la posibilidad de notas escritas junto a la memorización oral en los orígenes cristianos, en comunidades ya instaladas (o.c., p. 43 y 88s). La memoria conservaba su papel preponderante porque el material utilizado para la escritura era más raro y menos práctico que hoy, y perecedero. La memoria viva, en cambio, está a salvo de este tipo de accidentes.

7. Cf. *infra*, p. 68-82.

Por consiguiente, podemos trabajar con la hipótesis de una memorización seria de las palabras de Jesús, eventualmente en su literalidad, más probablemente en resúmenes nemotécnicos que podían admitir variantes.

La idea no es nueva. No proviene de la crítica liberal alemana, como algunos han afirmado con excesiva ligereza en tiempos bien recientes. La encontramos ya en los artículos que el P. Lagrange dedicó, a finales del siglo pasado, al problema de la inspiración de la Escritura. Se podían leer estas reflexiones ya en 1895. Punto de partida de esas consideraciones fue la contradicción absoluta que se observa entre Mc 6,8 («Les ordenó que nada tomasen para el camino, fuera de un bastón») y Lc 9,3 («No toméis nada para el camino, ni bastón...»):

«Con frecuencia, los Evangelios no son otra cosa que *la reproducción de una catequesis.* Ahora bien, la naturaleza misma de las cosas no obligaba a que esa catequesis reprodujera siempre los términos concretos utilizados por Cristo.» Viene a continuación una cita tomada del P. Knabenbauer: «También aquí hay que admitir lo que se observa muy frecuentemente en los Evangelios: las sentencias de Cristo no se citan palabra por palabra en cada caso, sino más bien de acuerdo con su sentido. Nos encontramos ahí con una consecuencia de la tradición y de la predicación de los apóstoles, origen también de los Evangelios escritos. Todos los apóstoles conservaron y expusieron bien el *sentido* de las palabras de Cristo. Pero la presentación y retención individual de cada una de las palabras era innecesaria e imposible sin un milagro, que carecía de utilidad» (*Comentario del Evangelio de Marcos,* p. 384). Éste es el caso, prosigue el P. Lagrange, del texto discutido: la conciliación de las expresiones contradictorias «se lleva a cabo... en un sentido amplio que comprende muchas variaciones *en el pensamiento*». Maldonado presentaba la siguiente solución: «Cristo les ha dicho que tomen sólo lo que necesitan de momento» (RB 4 [1895] 567-568).

El P. Lagrange volverá a ocuparse de esta cuestión dos años más tarde, desde una perspectiva más general, en un artículo dedicado a *La inspiración de los libros sagrados* (RB 6 [1897] 199-200):

«Los elementos de los Evangelios sinópticos existían con anterioridad *en la catequesis apostólica.* El evangelista tenía la obligación de recoger de la mejor manera esa catequesis, tal como la encontraba *en labios verdaderamente autorizados»* (p. 217).

El P. Lagrange no dice que esos labios deban ser necesariamente los de un apóstol o de un oyente directo de Jesús. Esencial es la referencia originaria a la catequesis apostólica. No sufre menoscabo alguno el trabajo literario y teológico realizado por los evangelistas —y antes de ellos por sus fuentes— para «dar forma» a las palabras de Jesús en su estado actual.

Por consiguiente, hay que desconfiar de una asimilación excesivamente rápida de la «tradición» de las palabras de Jesús a la de las sentencias rabínicas. Como acabamos de ver, la situación primitiva de las palabras de Jesús en el marco vital de su ministerio dejó de ser la misma cuando sus discípulos anunciaron «el evangelio del reino de Dios y del nombre de Jesús». Para poner de manifiesto la *actualidad* de estas mismas palabras tras la resurrección de Jesús y bajo la luz del Espíritu Santo no era suficiente una simple repetición mecánica. Para los apóstoles y para los demás predicadores, se trataba de poner de relieve el alcance permanente de esas palabras en las diversas situaciones de la vida en Iglesia, con el fin de que esas palabras realizaran en ese marco vital las funciones relativas a la vida de cada día, a los ritos nuevos (bautismo y eucaristía), a las pautas de comportamiento en el trato con los judíos y con las «gentes de fuera» (Mc 4,11), entre las que había que incluir a los paganos. ¿Era posible transmitir así la tradición *auténtica* de Jesús sin realizar esfuerzos de orden literario para adaptarlas a las necesidades inmediatas y para hacerlas directamente inteligibles?

2. El trabajo de la «formulación» literaria

a) De la memorización a la fijación literaria

Es normal que los predicadores del evangelio hicieran selecciones adaptadas a las necesidades prácticas; que llevaran a cabo reagrupamientos de material literarios memorizados y adaptaciones verbales que lindaban con la recomposición; que crearan situaciones más o menos convencionales para determinados aforismos que carecían entonces de un contexto definido. Jesús era el único Maestro (cf. Mt 23,10), pero eran absolutamente indispensables trabajos de esta naturaleza para que la fidelidad viva a sus enseñanzas no perdiera un ápice de su vivacidad y eficacia. La conservación de cuanto Jesús había dicho exigía también la *interpretación auténtica* de sus palabras, es decir, una interpretación que autentificara el *sentido* y el *alcance* de las mismas. Había que autentificar no sólo el sentido que habían tenido en el marco del ministerio personal de Jesús según las funciones que habían desempeñado en sus oyentes directos, sino el sentido más amplio y más profundo que la muerte y la resurrección de Jesús les había conferido para que el Cristo glorioso las repitiera actualmente en su Iglesia por medio de los «servidores de la palabra». *La memorización primitiva de las palabras de Jesús, literal o en cuanto a su sustancia, se combinó, pues, con la reinterpretación eclesial para producir la tradición evangélica en el plano literario.*

Esta recomposición literaria, unida a la instrucción de los fieles, fue practicada con mayor o menor intensidad de acuerdo con las funciones que las palabras de Jesús podían desempeñar en el marco de la vida eclesial. No es posible prever de antemano los detalles de la operación. Habrá que examinarlos en cada caso concreto. Dependen en parte del tiempo en que se realizó el trabajo, de los ambientes que fueron evangelizados, de las personas que efectuaron la tarea y de su método de trabajo. El estudio crítico de los libros evangélicos, de las fuentes eventuales que sus autores habían reunido, constituye aquí un auxiliar inestimable a pesar de las incertidumbres que ese estudio puede

suscitar más de una vez, no sobre la autenticidad sustancial del mensaje de Jesús que sigue dirigiéndose actualmente a su Iglesia, sino sobre las modalidades que acompañaron a la transmisión de sus palabras y a su fijación final.

b) La actualización de las palabras de Jesús

Todos los evangelistas se preocuparon, cada uno a su manera, de actualizar las palabras de Jesús para los destinatarios inmediatos de sus compilaciones. Es útil señalar las preocupaciones que guiaron su trabajo redaccional. Pero cabe la posibilidad de que emplearan métodos muy diferentes. Unas veces han conservado materiales cuyo arcaísmo salta enseguida a la vista, y en otras ocasiones dejan entrever a través de Jesús de Nazaret al Cristo glorioso que habla actualmente a su Iglesia teniendo presentes sus necesidades prácticas.

Mateo nos ha ofrecido un ejemplo de la primera especie en la instrucción dada a los discípulos poco antes de ir a misionar: «No toméis el camino de los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos» (Mt 10,5). Pero en los Hechos de los apóstoles se nos dice que esta recomendación perdió bien pronto toda su vigencia en la práctica de la Iglesia (Act 8,4-25, para la evangelización de Samaría; 10,19-21 y 10,1-11,18 para la evangelización de las naciones no judías).

Pero, en el mismo discurso, el hecho de ser «llevados ante gobernadores y reyes, para dar testimonio ante ellos y ante los gentiles» (Mt 10,18 = Mc 13,9 y Lc 21,12*b*, en otro contexto) no se convirtió en experiencia real sino bastantes años más tarde. El recuerdo de un dicho de esas características o su adaptación literaria a circunstancias nuevas son casi inconcebibles antes de que la amenaza se hiciera sentir con todo su peso inmediato. El primer hecho de este tipo que cabe mencionar es la comparecencia del apóstol Pablo ante el gobernador Félix y el rey Agripa II (Act 24-26). A no ser que la mención de los «reyes» aluda a los emperadores romanos, que tomaban ese título en Oriente (cf. 1Pe 2,17; 1Tim 2,2). Cabe la posibilidad de especular con el conocimiento profético de Jesús, que *sabía de antemano* lo que les sucedería a sus apóstoles. Pero el problema real del texto de Mt 10,18

no está ahí: la mención de los gobernadores y de los reyes es completamente anacrónica cuando los doce son enviados a las aldeas de Galilea para anunciar el reino de Dios. Desde un punto de vista histórico, el dicho no está en su sitio. Sorprende menos encontrar la misma advertencia en el discurso «escatológico» de Mc 13 y Lc 21. Éste se orienta claramente a un futuro bastante lejano, pues el texto de Marcos dice: «Y es preciso que antes sea proclamada la buena nueva a todas las naciones» (Mc 13,10). El universalismo de la perspectiva abierta con esta afirmación sintoniza con el de la misión final de los apóstoles en un cuadro postpascual (Mt 28,19). Naturalmente, no podemos excluir que Jesús pensara en este anuncio del evangelio a todos los hombres desde el momento en que comienza su vida pública: el *logion* de Lc 13,28-29, colocado tras la curación del siervo de un centurión pagano en Mt 8,11-12, lo supone claramente. Pero el anuncio preciso de una comparecencia «ante los gobernadores *(epi heguemonon)* y los reyes» (Mc 13,9, recogido en Lc 21,12*b*) plantea un problema preciso para la transmisión de la tradición evangélica: ¿En qué momento adquirió el hecho una actualidad tal que exigía la rememoración del dicho de Jesús para saber qué comportamiento había que adaptar a fin de «dar testimonio» (Mc 13,9) bajo la guía del Espíritu Santo (13,10*c*)? ¿En qué medida la experiencia concreta desempeñó un papel en la «formulación» literaria del dicho de Jesús?

Llama la atención el hecho de que los Evangelios *casi nunca refieran las palabras de Jesús en estilo indirecto:* Jesús dijo que... y que... etc. Como los relatos viejotestamentarios, los evangelistas recurren al estilo directo. Encontramos una excepción parcial en Mc 6,8-11, donde se mezclan los estilos. En tales condiciones, el recuerdo de una instrucción general cuyo *tema* estaría grabado en las memorias adquiere espontáneamente una forma precisa que lo resume con palabras adaptadas al momento actual. Basta que Jesús explicara a sus discípulos que correrían la misma suerte que él: «El siervo no es más que su señor. Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros» (Jn 15,20, próximo a Mt 10,24 y 10,17). ¿A quién se refiere la tercera persona de plural que funciona como sujeto de «me han perseguido»? Tiene que tratarse necesariamente de las autoridades *religiosas* del judaísmo y de las autoridades *políticas* del Estado romano. La perspectiva abierta así se traduce en una forma concreta, mencionando con precisión, por un lado, «tribunales y sinagogas» (Mc 13,9*a* y paralelos). No se trata de una traducción literal. La fórmula refleja una experiencia posterior, a la que se ha adaptado con exacti-

tud. Pero no deja de ser *fiel* a la instrucción y a la advertencia originarias.

Cuando un texto de estas características adquiere una forma literaria se produce la fusión de dos horizontes: el del tiempo de Jesús y el del tiempo de la Iglesia. Este hecho aparece con una nitidez insuperable en el cuarto Evangelio, como F. Mussner había puesto magníficamente de relieve en 1963 (*Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire,* trad. francesa, Brujas-París 1969). Hay que tener presente esto en toda lectura de las palabras de Jesús, sobre todo cuando leemos los discursos contenidos en el cuarto Evangelio. No sorprenderá entonces que el talante personal del evangelista configure el estilo de las palabras pronunciadas por Jesús, un estilo muy diferente del que encontramos, por ejemplo, en los discursos recompuestos por Mateo. La «formulación» literaria permite que intervengan quienes transmiten la tradición evangélica y, en último término, da lugar a la aportación personal de los cuatro autores cuya obra ha llegado hasta nosotros. Tal intervención se produce *en el contexto de una fidelidad viva* al legado recibido de Jesús. Pero esa fidelidad viva, que supone una comprensión verdadera del «dato» recibido, no debe confundirse con la literalidad inmutable.

Aquí es donde mejor se aprecia la diferencia entre la tradición evangélica y la tradición rabínica. No es que se dé una creación pura y simple, sin raíz histórica, como había afirmado Rudolf Bultmann (¡ya en 1921!) respecto de un gran número de palabras que él atribuía sin matización alguna a «la comunidad primitiva», en la que habían cumplido efectivamente funciones prácticas que continúan siendo perceptibles. Pero la crítica sana no tiene más remedio que señalar ahí una falsa maniobra. Me referiré en diversas ocasiones a la obra de Bultmann sobre la *Historia de la tradición sinóptica,* como contrapeso de mis propios estudios de textos. Y esto implica en igual medida un *trabajo literario real* de los apóstoles de Jesús, posteriormente de otros «servidores de la palabra» (Lc 1,2) y, finalmente, de los evangelistas mismos. Nadie era dueño de las palabras de Jesús, pero había que conseguir que fructificaran. Ellas se aclaraban

unas por otras. Las acciones de Jesús, coronadas por su muerte y resurrección, aclaraban sus palabras determinando el alcance definitivo de las mismas. La consumación de su misterio en la experiencia de la Iglesia terminaba de esclarecer ese alcance. Los textos evangélicos han recogido toda esta cosecha. La crítica bíblica sana tiene un único objetivo: entrojar esa cosecha.

EXCURSUS 1

LA CUESTIÓN DE LAS LENGUAS EN EL JUDAÍSMO PALESTINO

1. En tiempos de Jesús, *se utilizaban tres lenguas* en Palestina: el hebreo, el arameo y el griego. Pero la utilización de cada una de esas tres lenguas era desigual. El griego, lengua utilizada por las legiones romanas y por la administración imperial, era conocida por un cierto número de judíos cultos. Y la hablaban judíos «helenistas», que tenían sinagogas en Jerusalén (cf. Act 6,9). Esa lengua predominaba también en las comunidades judías instaladas en la llanura costera, en los alrededores de Cesarea y en el país filisteo (de donde tomó su nombre la provincia romana de Palestina, tras la represión del segundo levantamiento judío en el año 135 d.C.). El hebreo continuaba siendo la lengua sagrada: lengua del culto y de la oración. Pero, ¿se hablaba en las aldeas o, al menos, en Jerusalén? El hebreo dialectal que se encontrará en la literatura rabínica (*Mišnah*, etc.) y en el que se ha escrito ya el «rollo de cobre» de la gruta III de Qumrán (3Q 15, cf. DJD III, p. 199-302), evidenciaba una fuerte influencia del arameo. ¿Se utilizaba acaso fuera de ambientes cultos, como el latín se sobrepondrá a las lenguas vernáculas en la Europa medieval?

El predominio del arameo —ciertamente en Galilea y en Samaría, probablemente en Perea y en Judea— fue admitido por A. Díez Macho, editor del *targum* palestino del Pentateuco (*La lengua hablada por Jesucristo*, Madrid 1976). El estudio monumental de Klaus Beyer (*Die aramäistischen Texte vom Toten Meer*, Gotinga 1984), publicado tras haber realizado una investigación previa sobre «la sintaxis semítica en el Nuevo Testamento» (1968), confirma el predominio del arameo. Este autor opina que el arameo suplantó al hebreo en la masa de la población palestina unos 400 años antes de nuestra era, aunque el medio-hebreo siguió siendo utilizado por los sacerdotes, los profetas y los autores apocalípticos hasta aproximadamente el año 100 de

nuestra era (p. 49, nota 1). Se trataba en este caso de una lengua culta, no de la lengua popular. ¿Qué fue de ésta? E.M. Meyers y J.E. Strange (*Les rabbins et les premiers chrétiens*, trad. franc., París 1984) estiman que el hebreo que evolucionaba hacia su forma dialectal debió de permanecer en uso en determinadas familias, especialmente de clase media (p. 80, 87, 89). Pero se ve que el enjuiciamiento es matizado y restrictivo.

2. El grupo de Qumrán ocupa un lugar especial en este cuadro. Los textos que tenemos provienen de la lengua culta —ese «medio-hebreo» cuya supervivencia ha detectado K. Beyer—. En Qumrán se utilizó también el arameo literario. Se sabe que el origen de este último era antiguo. Habría que ser muy ingenuo o estar completamente desinformado para afirmar que el arameo era todavía en tiempos de Jesús sólo una lengua «hablada». En el campo literario, los Proverbios y la novela de Ahiqar se remontan probablemente al s. VI a.C. En ambientes judíos, el arameo se utilizó al menos desde el s. III a.C. (Henoc, Tobías, Daniel, Testamento de Leví, todas ellas son obras encontradas en Qumrán). Y en Qumrán se han encontrado también el Apócrifo del Génesis y fragmentos de diversos libros (la Oración de Nabónides, un Pseudo-Daniel) escritos en arameo literario. El *targum* de Job encontrado en la gruta XI fue copiado de nuevo, sin duda a causa de su uso, poco antes de la guerra judía (hacia el año 50 de nuestra era: éste sería el manuscrito más tardío), y se dispone también de los fragmentos de un *targum* del Levítico.

3. Estos datos generales concuerdan con el estudio de Halim B. Rosén sobre *L'hébreu et ses rapports avec le monde classique*, París 1979. El autor señala en particular que, en pleno apogeo de la reacción nacionalista promovida por Bar-Kochba (131-135), los documentos autógrafos del jefe del levantamiento están en tres lenguas. Sólo hay dos cartas en hebreo, elegido en su calidad de «lengua de Estado» (lengua oficial) para tratar cuestiones militares (p. 50s). Una carta está en griego. Cinco están en arameo, así como un documento jurídico. En otra gruta de la segunda rebelión, el hebreo predomina en las formulaciones de contratos. Si se examinan las inscripciones de las tumbas, buenos testimonios de la lengua corriente, el arameo es mayoritario, seguido inmediatamente después por el griego. Todo esto pone de manifiesto que el arameo tuvo claro predominio como lengua utilizada de manera habitual a principios del s. II e indudablemente durante mucho tiempo después. El recurso al hebreo como lengua oficial se relaciona estrechamente con la rebelión nacionalista. Se ha-

bía observado el mismo fenómeno durante la revuelta de los macabeos: los capítulos antiguos de Daniel (Dan 2-7) habían sido escritos en arameo, pero el libro fue terminado el año 164 a.C. en un hebreo influido fuertemente por el arameo (Dan 8-12 y 1). Igualmente, el primer libro de los Macabeos fue escrito en hebreo y traducido posteriormente al griego.

4. Es imprescindible tener en cuenta estos hechos para comprender el problema de las lenguas en tiempos de Jesús y en los orígenes de la Iglesia. La comunidad cristiana de Jerusalén fue bilingüe ya en los primeros tiempos (cf. Act 6,1). Reciben la denominación de «hebreos» *los que no hablan el griego.* Desde esta perspectiva, los que hablan el arameo son «hebreos». ¿Habrá que recordar que cuando el cuarto Evangelio utiliza el término *hebraisti* (= en hebreo) para caracterizar un nombre de lugar, éste está siempre en arameo (Jn 5,2; 19,13.17.20)? En el plano cultual, la experiencia de Pentecostés hizo trizas el principio de la «lengua sagrada» o «lengua del santuario». En adelante, las «maravillas de Dios» serán publicadas y celebradas en todas las lenguas (Act 2,11). Por consiguiente, en las lenguas habladas: arameo, griego, hebreo (si se hablaba todavía en la calle). Se sumarán posteriormente las lenguas vernáculas a las que se traducirán progresivamente los textos del Antiguo y Nuevo Testamento con miras a su utilización en la liturgia, a partir de los siglos II o III. La tesis de un Evangelio publicado necesariamente en hebreo, *lengua sagrada,* para calificarlo ante las autoridades judías, no se tiene en pie, como yo mismo he demostrado en otro lugar (cf. «Évangile» 45 [1983] 43-48; *Évangiles et tradition apostolique,* París 1984, p. 59-71).

ESTUDIOS DE TEXTOS

LAS INVESTIGACIONES

No son de ayer los primeros trabajos realizados sobre la forma poética de las palabras de Jesús. Se puede llegar a una primera clasificación de éstas subrayando en ellas la prolongación de las diversas corrientes literarias recogidas en el Antiguo Testamento y en el judaísmo contemporáneo de Jesús. Nos encontramos así con sentencias que tienen un aire profético o apocalíptico. Encontramos también enseñanzas de forma doctoral. Éstas, menos numerosas, son perceptibles sobre todo cuando asistimos a discusiones sobre textos escriturísticos. Hay textos que prolongan la corriente de la literatura sapiencial: son dichos y máximas breves. También encontramos instrucciones algo más largas. Y nos topamos, sobre todo, con parábolas, que llaman la atención por la originalidad de su construcción.

Todos estos textos nos llegan actualmente en griego, pero cuando Jesús predicaba en las sinagogas o al aire libre utilizaba su lengua materna, que era la de los campesinos de Galilea: el arameo. Tampoco son de ayer las primeras investigaciones sobre los arameísmos que subyacen en las sentencias y en los discursos evangélicos. Dedicaré más adelante un excurso a esta importante bibliografía[1]. Sin embargo, esas investigaciones han tomado con frecuencia una dirección que no coincide exactamente con la mía. A través del arameo se pretendía dar con las

1. Véase el *excursus 2* sobre la investigación en torno a los arameísmos de los Evangelios, p. 65-67.

palabras *originarias* de Jesús, con el sabor que las mismas pudieran haber tenido en el marco de su ministerio y con el alcance que él les daba con vistas a sus oyentes directos. Se producía así un alejamiento de las «relecturas» postpascuales, hechas en el marco eclesial de lengua griega, como si éstas debieran ser devaluadas sistemáticamente. Se hablaba incluso de «falsas traducciones», que habrían intervenido para hacer perder el sentido primitivo —el *verdadero* sentido— de las palabras de Jesús.

Pero la crítica sana exige que se tenga en cuenta ambos extremos de la cadena. Donde algunos pretenden descubrir «contrasentidos» que los comentaristas modernos están en condiciones de corregir, nos encontramos simplemente ante interpretaciones legítimas —y *verdaderas* como expresión de la fe cristiana en el marco de la tradición apostólica—, interpretaciones como las que los targumistas elaboraron sobre el texto hebreo de la Escritura. Los únicos textos «canónicos» de los Evangelios que tienen autoridad para nosotros son los textos *griegos* que han llegado hasta nosotros. Es legítimo el deseo de remontarse más lejos: se tratará de una investigación *histórica* no carente de interés. Pero sería ilusorio sustituir estos textos griegos con un pretendido «original» semítico avalado exclusivamente por la autoridad del retraductor. Esto nada tiene que ver con la verificación de la consistencia de un texto semítico que afloraría en determinados pasajes bajo la recensión griega de una palabra de Jesús.

Por este procedimiento, en determinados casos, se puede medir sin duda el arcaísmo de un trozo discutido. Pondré ejemplos de esto más adelante, concretamente para el diálogo de Mt 16,16-19[2]. Pero incluso en ese caso, los heraldos arameos de la buena nueva constituyen un hito indefinible entre Jesús y nuestros textos griegos. No hay que olvidar, además, que determinados arameísmos de estilo se pueden deber a un autor de habla aramea que se esforzó por escribir en griego. Por consiguiente, se impone la prudencia.

2. Véase más adelante, al estudiar la función propia de Pedro, especialmente, p. 200-203.

En cuanto a las variantes que existen entre pasajes paralelos para determinados dichos de Jesús, todas ellas deben ser tomadas en serio. Tal vez puedan provenir de una doble traducción de un original semítico. Cuidémonos, pues, de hablar de «contrasentido». También se pueden deber a modificaciones intencionadas: la aclaración de un pasaje por medio de otros o la inserción de una sentencia suelta en un grupo más amplio representan operaciones que no pueden ser calificadas de falsificaciones. Al entrar en el marco de las interpretaciones legítimas, tal vez puede aparecer en una palabra de Jesús una resonancia nueva, tan «evangélica» como otra interpretación atestiguada en otro lugar.

En mis «lecturas de textos» analizaré cuatro tipos de materiales: 1) Primeramente sentencias aislables, agrupadas actualmente con otras, pero ligadas a contextos diferentes. 2) En segundo lugar, sentencias «enmarcadas» por un relato que les suministra un contexto narrativo. 3) Después, algunas parábolas, que constituyen un material destacado, pero que han podido ser objeto de interpretaciones secundarias en el marco de la predicación eclesial. 4) Finalmente, oraciones de Jesús. Naturalmente, el número de textos examinados será limitado. Hemos escogido esas piezas a modo de ejemplo, para ilustrar un método. En cada caso habrá que acoger el texto tal como se presenta actualmente, en el marco del anuncio eclesial del evangelio. Pero habrá que tratar de remontarse, partiendo de ahí, en dirección a Jesús mismo hasta el tiempo en que él se dirigía directamente a sus contemporáneos.

EXCURSUS 2

LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS ARAMEÍSMOS DE LOS EVANGELIOS

Estos estudios comenzaron a finales del siglo XIX. Encontramos las primeras huellas en los comentarios de Wellhausen, cuyos estudios críticos se habían centrado en el Pentateuco antes de abordar los Evangelios. Nombres importantes jalonan la cadena de exegetas que

han colaborado en esta tarea. G. Dalman, *Die Worte Jesus,* Leipzig 1898, ²1930 (existe traducción inglesa); *Jesus-Jeschua,* Leipzig 1922 (existe traducción inglesa), con numerosas retraducciones basadas en la teoría de los dialectos elaborada por el mismo autor. F. Burney, *The Aramaic origin of the fourth Gospel,* Oxford 1922 (retraducciones inspiradas en los dialectos targúmicos y en el siríaco); *The poetry of our Lord,* Oxford 1925 (estudio literario con ejemplos de retraducción rítmica). C. Torrey, *The four Gospels: A new translation,* Nueva York 1933 (basada en una retraducción aramea, salvo en Lc 1-2 y las citas bíblicas; siguen numerosos estudios de detalle). P. Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ: Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique,* París 1930 (sustrato arameo de determinados pasajes, aunque no para la composición final). Estudio recopilativo de M. Black, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts,* Oxford 1946, ³1967 (tras los descubrimientos de Qumrán, con numerosos ejemplos de detalle). J. Jeremias, tras una serie de estudios, ha incluido algunos de ellos en su *Teología del Nuevo Testamento,* 2 vols., Sígueme, Salamanca 1975 (ed. original alemana; trad. francesa del vol. I, París 1973).

Estas investigaciones plantean, entre otros, el problema del dialecto elegido para identificar el arameo del Nuevo Testamento, y el de Jesús en particular. Los primeros estudios realizados dependieron de la clasificación que Dalman propuso en su *Grammatik* del arameo judío de Palestina (Leipzig 1905). En tiempos posteriores, esta clasificación fue puesta en entredicho. La publicación completa del *targum* palestino del Pentateuco, llevada a cabo por A. Díez Macho (*Neophyti I, Targum palestinense,* 6 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1968-1978; texto original arameo y versiones completas cast., ingl. y franc.), ha renovado la polémica en este punto. Hay materiales importantes en los libros de M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch,* Roma 1966; *Targum and Testament: A light on the New Testament,* Shannon 1972. Hay bibliografía en: J.T. Forestell, *Targumic traditions and the New Testament,* Chico (USA) 1979. Es preciso hacer una referencia a las numerosas publicaciones de R. Le Déaut, a quien se debe una traducción francesa completa del *Targum* palestino del Pentateuco, publicada en «Sources chrétiennes» (5 vols., 1978-1981). J. Carmignac, *La naissance des Évangiles synoptiques,* París ²1984, p. 77-91, ofrece la lista de 49 autores que han sugerido en tiempos modernos una edición primitiva de los Evangelios en una lengua semítica (hebreo o arameo); pero no se recoge la lista exhaustiva de los artículos de detalle, y se da la preferencia a la hipótesis del hebreo.

Sin duda, en todos estos estudios hay sugerencias aceptables y aspectos rechazables. Las tesis de Burney y de Torrey sobre el origen arameo del cuarto Evangelio han sido combatidas por J. Bonsirven, buen conocedor de la literatura judía (*Les aramaïsmes de S. Jean l'évangéliste?,* Roma 1949 = «Biblica», p. 405-431). En opinión de Bonsirven, Juan escribió correctamente en griego, aunque cierto número de giros y el vocabulario delatan el origen lingüístico del autor del cuarto Evangelio. Hay que desconfiar, sobre todo, de las pretendidas «falsas traducciones» que reflejaría el texto griego (cf. M. Black, *An Aramaic approach,* p. 197-243). En una época en que los judíos bilingües eran relativamente numerosos, estas suposiciones resultan un tanto conjeturales. Pero se puede admitir que existieran dobles lecturas y dobles traducciones hechas sobre un original arameo no vocalizado: era una práctica frecuente en la *haggadah* judía y volvemos a encontrarla en los *targumim.* Por lo que se refiere a las «falsas lecturas» de un original supuesto, confundiendo determinados grupos de consonantes, tenemos que admirar sobre todo el ingenio de los críticos que las imaginan.

Finalmente, resulta muy difícil precisar si realmente existieron compilaciones evangélicas *escritas* en arameo, de las que dependerían nuestros Evangelios griegos (salvo la compilación de Mateo de la que habla Papías de Hierápolis). Sin embargo, es probable que se haya dado con frecuencia una dependencia de nuestros Evangelios griegos con respecto a relatos *orales* y a colecciones *orales* de las palabras de Jesús: el arameo aflora bajo el griego. Los estudios sobre este punto tienen especial importancia para las palabras de Jesús, cuya lengua materna era el arameo. Pero, ¿cuál era en aquella época el grado de evolución del dialecto arameo de Galilea, situado entre el arameo «clásico» de Daniel, que encontramos casi intacto en Qumrán, y el arameo del *targum* palestino, consignado por escrito en la segunda parte del siglo II? Las «retraducciones» intentadas en los estudios realizados en este campo oscilan entre estos dos polos. Las de Jeremias y de Black siguen dependiendo de Dalman, Burney y Torrey, recurriendo con frecuencia a un arameo excesivamente tardío.

CAPÍTULO SEGUNDO

SENTENCIAS AISLABLES

Con el fin de no sobrecargar el análisis me limitaré a examinar aquí tres sentencias de Jesús. Dos de ellas se repiten varias veces en contextos literarios distintos incluso en su tenor literal: será el momento óptimo de preguntarse si podemos remontarnos hasta la fuente primigenia. La tercera sentencia ha sido reproducida por los Sinópticos en el mismo contexto escatológico, pero con variantes. En este caso habrá que preguntarse si el sentido que cabía percibir originariamente se ha conservado en su integridad en las relecturas evangélicas. Esta tercera sentencia nos situará en el umbral del estudio de los discursos.

I

ACOGIDA, ESCUCHA, ACEPTACIÓN O RECHAZO DE JESÚS

1. Diversidad de testimonios

Un mismo *logion*, que habla de la actitud que se adopta frente a Jesús, ha sido conservado por los cuatro Evangelios bajo tres formas diferentes, en encadenamientos verbales muy elásticos y con variantes que parecen provenir de las fuentes utilizadas por los evangelistas. Se pueden ver estos textos paralelos en las sinopsis. La *Synopsis* griega de Aland (1964, p. 149, n.° 104) resulta aquí más práctica que la de Huck-Greeven

(1981, p. 60, n.° 75). La *Synopse* de Benoit-Boismard (p. 92; trad. cast., *Sinopsis de los cuatro Evangelios*, Desclée, Bilbao 1975) ofrece de forma resumida todos los datos del problema.

a) Una forma con múltiples recensiones

La primera forma de la sentencia aparece en dos contextos diferentes. Mateo la presenta en la conclusión del discurso puesto en boca de Jesús con ocasión del envío en misión de los discípulos: «Quien a vosotros recibe, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe a aquel que me ha enviado (con *apostello*)» (Mt 10,40). Siguen a la sentencia algunos principios que hablan de la recompensa de quien recibe a un profeta..., a un justo..., a uno de estos pequeños en calidad de discípulo (10,41-42). No es difícil ver que el texto primitivo ha sido generalizado y se aplica ahora al problema de la acogida en las comunidades cristianas. Pero el texto tiene un paralelo más restringido en Mateo mismo, en el marco de la instrucción consagrada a los niños: «El que reciba *(hos ean dexetai)* a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe» (18,5). Marcos y Lucas —éste aligerando el estilo— han recogido el *logion* bajo esta forma en el mismo contexto, conservando el final que Mateo había omitido: «El que reciba a un niño como éste (Lc: a este niño) en mi nombre, a mí me recibe; y el que me reciba, no me recibe a mí, sino al que me envió» (Mc 9,37; Lc 9,48).

Cabe la posibilidad de que el principio fuera repetido en dos circunstancias diferentes. Pero también podemos preguntar si Mateo generalizó el *logion* para introducirlo en el «discurso apostólico». En efecto, éste es una composición de Mateo. El padre Lagrange señalaba ya al respecto:

«Se ha reconocido desde hace mucho tiempo que este discurso mira hacia un futuro muy lejano. Se podría recurrir a la presciencia de Cristo, pero ha parecido más sencillo, incluso a exegetas muy conservadores, suponer que Mateo compuso un discurso con palabras pronunciadas en diversas circunstancias. La parte adventicia, que mira al

apostolado que siguió a la pasión, es precisamente la que no se encuentra en el discurso de Mc 6,7-11» (*Évangile selon saint Matthieu*, París [3]1927, p. 94).

b) La recensión de Juan

El lugar paralelo más cercano se encuentra, paradójicamente, en el cuarto Evangelio. Ha sido insertado en el discurso de después de la cena —también un «discurso de envío»— tras una alusión a la traición de Judas (Jn 13,18-19) y antes de anunciar claramente esa traición (13,21-30).

Paso por alto la formulación inicial que se encuentra en los cuatro Evangelios: «En verdad *(amen)*, en verdad os digo.» J. Jeremias señala al respecto: «La novedad de este uso, su limitación estricta a las palabras de Jesús y su atestación unánime en todos los estratos de la tradición evangélica demuestran que se trata de una innovación lingüística en labios de Jesús (*Théologie du Nouveau Testament*, trad. franc., t. I., p. 48). Se señala, no obstante, que el término *amen* jamás se repite en los Sinópticos (13 veces en Mc, 31 veces en Mt, 6 veces en Lc), mientras que siempre se repite en Juan (22 veces). Aquí, la presencia de la expresión en su forma joánica no tiene por qué ser necesariamente primitiva.

Se lee a continuación: «Quien acoja al que yo envíe, me acoge a mí, y quien me acoja a mí, acoge a aquel que me ha enviado» (Jn 13,20). Para el verbo «enviar», Juan utiliza el verbo *pempo*, pero *pempo* y *apostello* se indican con el mismo término en hebreo y en arameo *(šalaḥ/š[e]laḥ)*. De igual manera, «acoger» *(dekhomai)* y «recibir» *(lambano)* se expresan con el mismo verbo tanto en hebreo *(laqaḥ)* como en arameo *(n[e]sab)*. Pero esta sentencia está generalizada en Juan: en lugar de «os acoja», Juan habla de «el que reciba al que yo envíe». Se comprende la variante, ya que es la primera mención del envío en el discurso de después de la cena, mientras que el verbo *apostello* había aparecido ya dos veces en el discurso de Mateo (Mt 10,5.16).

c) La recensión de Lucas

La tercera recensión ha sido colocada por Lucas al final del discurso dedicado a la misión de los setenta y dos discípulos. Desde este punto de vista, su situación es similar a la primera recensión de Mateo. Pero la formulación ha sido modificada y completada por una antítesis: «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha; y el que os rechaza *(atheteo)*, a mí me rechaza, pero el que me rechaza, rechaza a aquel que me ha enviado» (Lc 10,16).

No hay duda de que el mismo dicho originario de Jesús ha desembocado en esta diversidad de recensiones finales. La recensión de Mateo y la de Juan permiten incluso detectar un original semítico idéntico para ambas. La de Lucas parece haber sido objeto de la elaboración más profunda; en ella, el término «escuchar» ha sustituido a «acoger/recibir», y además se ha añadido el verbo «rechazar». Esto no significa en modo alguno que el trabajo de ampliación se haya llevado a cabo necesariamente en el estadio de la transmisión griega. No sería difícil encontrar un equivalente arameo del griego *atheteo* (empleado con acusativo): Is 1,2, donde se trata de «rechazar a Dios», nos llevaría a pensar en el verbo hebreo *pašaḥ*, equivalente del arameo *m[e]rad* (con la preposición *b-*). Pero estoy desbordando aquí los límites del presente estudio. La sentencia general tiene, pues, tres formas, más una forma particular ligada al tema de la acogida de los niños. Antes de examinar la cuestión del *logion* original, conviene señalar las lecturas eclesiales en los contextos en que fue ubicado finalmente.

2. Lecturas eclesiales del dicho de Jesús

a) El envío misionero de los apóstoles

Aquí hay que situarse en la perspectiva del anuncio del evangelio en los orígenes cristianos. Entonces se tenía una viva

conciencia de que la proclamación de la buena nueva se debatía a una *misión* recibida de Cristo resucitado. El texto más explícito se encuentra en el cuarto Evangelio: «Como el Padre me envió *(apostello)*, también yo os envío *(pempo)*» (Jn 20,21). En los discursos de la vida pública de Jesús se menciona frecuentemente que el Padre envió a Jesús (3,17.34; 5,36.38; 6,57,etc.; en total se menciona unas veinte veces). En los otros libros, se utilizan otras palabras para referirse a la misión que Cristo resucitado encomendó a los apóstoles (cf. Mt 28,19-20; Lc 22,49 y su prolongación en Act 1,8; Act 22,21, para Pablo; final de Marcos 16,15).

La evangelización del mundo entero es sin duda la perspectiva. Pero se entiende que, para llegar a «todas las naciones», la acción del grupúsculo enviado directamente por Cristo deberá prolongarse a través de numerosos misioneros. Por consiguiente, era importante recoger las palabras de Jesús que precisaban el espíritu y las condiciones en que debía desarrollarse la misión.

b) Las instrucciones dirigidas a los misioneros

Surgieron así síntesis que agrupan sentencias o dichos más o menos paralelos, más o menos desarrollados, más o menos «actualizados» para adaptarse a las circunstancias nuevas de la misión. En esas síntesis encontramos indicaciones arcaicas (Mt 10,5*b*-6, anterior a la evangelización de los samaritanos y de los gentiles; 10,23*b*, donde se trata exclusivamente de las ciudades de Israel), junto a otras que presuponen la evangelización de los paganos (Mt 10,18, con la alusión a los procesos ante «gobernadores y reyes»). Mt 10,5-42 es el conjunto más completo. Su carácter artificial se desprende del hecho de que sus paralelos se encuentran dispersos en Marcos (cf. Mc 6,8-11; 13,9-13; 4,22; 8,38; 8,34-35; 9,37*b*.41), en Lucas (9,1-5.26; 10,1-12; 12,11-12; 21,12-19; 8,17; 10,16), e incluso en Juan (además de Jn 13,20, cf. las alusiones a la persecución en Jn 15,18-20.21.27; 16,2). La dispersión de estos paralelos demuestra que no debemos buscar

en Mt 10 un discurso pronunciado en esos mismos términos ni en el marco histórico en que el evangelista lo ha situado[1].

Si estas palabras se han reunido en forma de discurso, es porque Cristo glorioso las dirige actualmente a sus discípulos y servidores (cf. Mt 10,24-25; Lc 6,40; Jn 15,20). Las perspectivas de persecución recuerdan que cuanto le sucedió al Maestro deberá ocurrirles normalmente también a los discípulos. Pero hay que contar con la posibilidad de que las palabras hayan sufrido un proceso de adaptación verbal. Así sucede en el dicho estudiado aquí. Parece que el verbo «escuchar» (Lc) está en sustitución del verbo «acoger/recibir» (Mt-Jn), para insistir en un aspecto de la acogida que no concierne exclusivamente a los misioneros del evangelio, sino a la palabra anunciada, que es la de Jesucristo. Tal vez esta modificación del texto trajo consigo la inserción del paralelismo antitético donde se trata de «rechazar» a los enviados de Jesús, a Jesús mismo y a quien le envió. Porque se escucha «la palabra de Dios», pero no se escucha a Dios mismo, mientras que el verbo «rechazar» *(atheteo)* se utiliza tanto para hablar del mandamiento de Dios (Mc 7,9) como para referirse a las personas (Mc 6,26) y a Jesús, cuyas palabras no se reciben (Jn 12,48).

El hecho ya señalado de que las sentencias de Mt 10 aparezcan dispersas en los otros Evangelios indica también que los *logia* recopilados circularon primero independientemente, sin contexto histórico definido. Además, algunos han sido recogidos como dobletes parciales en Mt 24,9.13-14. Cada uno de ellos requeriría, pues, un estudio particular, que probablemente no lograría fijar su marco primitivo, salvo que Marcos o Lucas den indicaciones precisas al respecto.

c) Una explicación radical

De lo dicho se desprende la enorme importancia de prestar atención a la lectura eclesial: ésta es, por otra parte, la que pone

1. Cf. la observación del padre Lagrange citada anteriormente, p. 52s.

de manifiesto la *permanente actualidad* de las palabras de Jesús. Pero dicha atención es peligrosa si se torna unilateral: se puede sentir entonces la tentación de borrar el enraizamiento histórico de los *logia* viendo en ellos creaciones comunitarias. Tenemos el ejemplo clásico en la *Histoire de la tradition synoptique* de R. Bultmann (trad. franc., París 1973, hecha sobre el texto de 1921, con la ampliación de 1971).

Veamos la presentación detallada que se hace de Mt 10. Mt 10, 5-16 habría sido primitivamente una regla elaborada por «la comunidad» para uso de los misioneros. Marcos habría hecho de ella una consigna, abreviada, para la actividad de los doce en tiempos de Jesús. Mateo y Lucas le habrían seguido en este punto (p. 185s). En este pequeño conjunto se encontrarían, además, proverbios judíos (Mt 10,8.10.16). Mt 10,24s es una máxima que puede provenir de Jesús (p. 134). Mt 10,38 («tomar su cruz») no tiene por qué ser necesariamente tardío: «Si la cruz se había convertido ya en el símbolo cristiano del martirio, ¿no deberíamos esperar que se dijera simplemente "la cruz"?» (p. 205). Pero la lectura eclesial de la palabra no ha podido actualizarla sino en función de la cruz de Jesús. Los *logia* estudiados aquí (Mt 10,40-42, con la inserción secundaria de 10,41, y Lc 10,16), no serían sino la transformación de un dicho primitivo sobre los niños pequeños (Mc 9,36-37, situado en contexto por el versículo 18; Mt 18,2-5, situado en otro contexto por el versículo 18; Lc 9,47-48, que sigue la recensión de Marcos). La «regla comunitaria» habría conservado el principio: «Quien recibe a este niño (añad.: a causa de mi nombre), me acoge a mí; y quien me acoge a mí, acoge a aquel que me envió.» Pero la sentencia habría sido aplicada a los misioneros, que debían hacerse «los más pequeños» entre los discípulos de Jesús (p. 181s)

Las observaciones de detalle no carecen de interés. He señalado con anterioridad el parentesco del principio estudiado aquí con el *logion* sobre los niños pequeños (Mc 9,37*b* y paralelos). La eventual utilización de máximas judías, adaptadas a la nueva situación creada por la misión de Jesús, no suscita dificultad de principio alguna. Simplemente, sería necesario hacer la prueba de ello en cada caso particular. Se puede retener el carácter artificial del final de Mt 10,40-42, donde se yuxtaponen tres

sentencias de tema parejo. Mt 10,42 tiene su paralelo en Mc 9,41, con dos variantes notables que delatan claramente el trabajo de reformulación cristiana: «dar de beber un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños, *por ser discípulo*» (Mt); «daros de beber un vaso de agua *por el hecho de que sois de Cristo*» (Mc). Tenemos ahí actualizaciones evidentes. Los «pequeños» son los fieles más humildes. De igual manera, en la exposición sobre el escándalo (Mc 9,42 = Mt 18,6) se trata de «uno de estos pequeños *que creen* (añadidura de Mt: en mí)...» La palabra de Jesús recibe una prolongación cristiana. Pero, ¿justifica esto la decisión arbitraria del crítico que, salvo contadas excepciones, suprime todo enraizamiento histórico de las palabras de Jesús y borra del cuadro de su ministerio la misión de los doce en Galilea, misión a la que pueden referirse determinadas consignas, sobre todo las que tienen un carácter muy arcaico en Mt 10,5-16? En este texto evangélico se prohíbe tomar el camino de los paganos y entrar en una ciudad de Samaría, con el fin de ir a buscar las ovejas perdidas de la casa de Israel (10,5*b*-6). He aquí cómo razona el crítico:

> «Como evangelista helenístico, (Marcos) percibió probablemente que esta instrucción no se adecuaba ya a la misión en la *oikoumene* e hizo de ella una consigna para la misión de los doce durante la vida pública de Jesús. Mateo y Lucas le siguieron en este punto. Pero, primitivamente, quien hablaba aquí era el Cristo resucitado o exaltado (cf. Mt 28,19s; Lc 24,47ss). Nos encontramos, pues, aquí ante una formación que es obra de la comunidad (p. 185s).

Desde la perspectiva de un sano método histórico, esta reconstrucción de la historia de Jesús atribuida al evangelista Marcos es completamente gratuita. Otro tanto cabe afirmar de la evocación de una «comunidad» muy primitiva, anterior a la evangelización de Samaría, en la que los oyentes directos de Jesús no habrían desempeñado papel alguno, concretamente tomando de nuevo como primeras consignas de misión las que habían recibido ya cuando propagaron su anuncio evangélico por las ciudades de Galilea. Este escepticismo histórico no es en

modo alguno preferible a los desmanes cometidos por determinados comentaristas de signo conservador y apologético. Obsesionados por la cuestión de la autenticidad *(genuinitas)* de los dichos más insignificantes de Jesús, se han servido de todos los subterfugios imaginables para explicar las disposiciones diversas y las variantes entre las recensiones paralelas de esos dichos: anotaciones incompletas debidas a diferentes testigos, errores a la hora de traducir el original semítico, pérdida parcial de la información en determinadas ramas de la tradición, desorden de los apuntes, etc. La imaginación de los críticos se pone a funcionar a pleno ritmo. Pero, ¿constituye todo esto un verdadero beneficio?

3. De lo «historial» a lo «histórico»

El conservadurismo abusivo comete el defecto de confundir la fidelidad auténtica con la simple repetición verbal de las palabras originarias de Jesús. La crítica bultmanniana comete el error de elevar a categoría de principio la afirmación de que la utilidad de un texto en la vida comunitaria y su función detectable en las estructuras de la Iglesia primitiva bastan para explicar su creación literaria. Según esto, no habría necesidad de buscar enraizamiento alguno de estas creaciones en dichos auténticos de Jesús. Felizmente, existe una tercera vía. Las palabras de Jesús fueron sin duda retenidas. *En el seno de la Iglesia primitiva, esas palabras se recordaron en la medida en que tenían que desempeñar un papel de utilidad práctica.* Las consignas que los apóstoles recibieron al iniciar su misión en Galilea —no existe razón alguna para dudar de esta misión— constituyeron la primera regla de acción a la que podían referirse los misioneros cristianos. Por eso se conservaron determinados textos que rápidamente perdieron toda su vigencia (Mt 10,5*b*-6.22*b*). Marcos se limitó a ofrecer un rápido esbozo de esos textos, omitiendo los elementos anacrónicos (Mc 6,8-11). Lucas respetó las consignas recogidas por Marcos para la misión de los doce (Lc 9,3-5); pero, además, encontró en otra fuente un conjunto de

dichos (Lc 10,2*b*-16) que figuran en diversos contextos de Mateo (Mt 9,37s; 10,16*a*.9-15.7s.14-15; 11,21-24; 10,40). Y todo el conjunto lo relacionó con la misión de los setenta y dos.

Las colecciones de palabras de Mt 10 y de Lc 10 son igualmente artificiales como «discursos» compuestos. Pero ambas permiten entrever con toda claridad el cuidado por conservar y reunir *logia* útiles para la instrucción de los misioneros. La colección reproducida por Mateo es la más completa, pero tal vez no sea la más antigua. Los paralelismos de Mc 6,8-11 y Lc 9,3-5 pueden suministrar un fundamento a la hipótesis bultmanniana que detecta una colección primitiva en Mt 10,5-16. Como los paralelos que vienen después se encuentran muy dispersos en Marcos y Lucas, cabe atribuir la composición final del conjunto al evangelista mismo. Pero existen huellas de adaptación literaria del texto a contextos más tardíos, concretamente en la alusión a las comparecencias «ante gobernadores y reyes» (Mt 10,18*a*=Mc 13,9*b* y Lc 21,12*b*, en el contexto del discurso escatológico). Sólo Mateo señala que esto sucederá para dar testimonio «ante los gentiles» (Mt 10,18*c*). Este tipo de retoque no constituye infidelidad alguna a la palabra de Jesús. Se limita a prolongar el alcance en su sentido primitivo, para actualizarlo en función de las circunstancias: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes» (Mt 28,19). Hay que examinar así cada *logion* separable para ver si contiene indicios de retoques de este tipo.

Y éste es justamente el caso del *logion* cuyas diversas recensiones he recogido en páginas anteriores. Todas tienen sustancialmente el mismo alcance. No hay razón alguna para tener que seguir a Bultmann cuando propone ver ahí un principio general derivado del *logion* relativo a la acogida de los niños. De suyo, esto no resultaría inconcebible para la recensión de Mateo, pues Mt 10,40*b* utiliza las mismas fórmulas que Mc 9,37*b* (=Lc 9,48*b*), pero el paralelo de Mt 18,5 omite precisamente este final. Por el contrario, esto es completamente imposible para la recensión de Lucas, que no habla de acogida sino de escucha. Además, habría que suponer que Mateo y Juan recurrieron a una misma fuente aramea (con el verbo *n^esab*) traduci-

da de forma diferente en griego (con *dekhomai* y *lambano*). ¿No es más sencillo suponer que Jesús se identificó, en dos circunstancias diferentes, una vez con los niños, cuya dignidad promovió poniéndolos como modelo en un mundo en que eran poco estimados, y otra vez con sus propios enviados?

Hay que señalar, además, que la perícopa relacionada con «el niño pequeño» (Mt 18,1-5) sufrió una interpretación secundaria en Mateo. El evangelista la ligó a la reflexión sobre los «pequeños», fórmula de la que Jesús «parece que se sirvió para designar a las clases inferiores de la población israelita que le rodeaba, con su falta de cultura, sus deficiencias legales y morales, el abandono y el escándalo al que las arrojaba la incuria de los dirigentes» (S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, París 1969, p. 337). De esta manera, «situado en el contexto de la parénesis de los "pequeños", el *logion* relativo a la acogida de los niños no es más que una fórmula gráfica que sirve para recomendar a la caridad de los fieles a aquellos cuya debilidad los sitúa en circunstancias parecidas a las de la infancia» (ibíd., p. 338). Esto no supone menoscabo alguno para el enraizamiento histórico del hecho tal como lo presenta Marcos, ni del dicho vinculado a ese hecho. Pero el dicho ha adquirido una resonancia nueva. De ahí a transponerlo, para generalizar su principio y aplicarlo a los misioneros, hay una distancia que Bultmann ha franqueado de forma arbitraria. En sentido inverso a la opinión de Bultmann, parece que podemos remontarnos de lo «historial» a lo «histórico», sin pretender reconstruir con certeza un *logion* originario que nos ha llegado bajo tres formas diferentes en Mateo, Juan y Lucas.

4. La cuestión del trasfondo bíblico

Sólo es posible comprender el dicho de Jesús situándolo en el marco de una misión asignada a los suyos, de un «envío». Por consiguiente, tendremos que rastrear su trasfondo bíblico en las coordenadas de esa temática. Desde este punto de vista el trasfondo es muy amplio. Dios envió a Moisés a liberar a su pueblo

(Éx 3,15, etc.). Y envió a los profetas (Jer 7,25; 14,14s; 23,21.32; 25,4; 26,12.15; 27,14.17, etc., con *apostello* en el texto griego). Jesús, a su vez, es ahora el enviado de Dios. Por eso, «recibirle a él» es «recibir a aquel que le ha enviado». El problema consiste en saber a título de qué es enviado. A su vez, él «envía» a sus discípulos (Jn 13,20, con *pempo;* Mc 13,14; Mt 10,5; Lc 9,2; Lc 10,1, con *apostello*), para anunciar el evangelio en su nombre. En esto se diferencia de los profetas, cuyos discípulos difundían las palabras de su maestro —glosándolas y completándolas cuando era necesario—, pero que a su vez no enviaban a hombres con el encargo de misionar *en nombre de los profetas en cuestión.* Cuando Baruc leyó en el templo los oráculos de Jeremías (Jer 36), no proclamaba las palabras *de Jeremías* sino las de Yahveh (36,4.6, etc.).

En el cuarto Evangelio se repite con frecuencia que Jesús fue enviado por el Padre (3,34; 5,36; 6,29.57; 7,29; 8,22; 9,7; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21). Las alusiones de este estilo son raras en los sinópticos, aunque se dan algunas: en Lc 4,43, Jesús «fue enviado» para anunciar el evangelio del reino de Dios. El paralelo de Mc 1,38 dice que Jesús «ha salido para eso». Mt 15,24 dice que Jesús «no ha sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Debemos tener presentes, además, las indicaciones indirectas como la contenida en la parábola de los viñadores homicidas, en la que el propietario de la viña envía primero a siervos suyos, y posteriormente a su «hijo querido» (Mc 12,2-6). Hay, pues, una continuidad en la misión que va de Dios a Jesús y de éste a sus enviados: la actitud que se adopte frente a los enviados equivale a la que se toma ante Jesús; y ésta, a la que se toma frente a Dios. Nada semejante encontramos en el Antiguo Testamento. Se ha prolongado el tema general, pero éste desemboca en un «cumplimiento» inédito.

La actitud que adoptan los oyentes de los profetas manifiesta la postura que aquéllos toman respecto a Dios, no a causa de la *persona* de los profetas sino a causa *de la palabra de Dios* de la que éstos son portadores. Esa actitud reviste una importancia especial cuando los oyentes «se niegan a aceptar *(dekhomai)* la

lección» (Sof 3,2; Jer 2,30; 5,3; 7,28; 17,23). La situación de los discípulos de Jesús es diferente, pues la acogida de que son objeto manifiesta la que se otorga a Jesús mismo y, en último término, a Dios, que envió a Jesús. Está fuera de lugar la búsqueda de antecedentes de la formulación de Juan (13,20) con *lambano*, pues éste utiliza el verbo en cuestión más de 40 veces, mientras que sólo encontramos una vez el verbo *dekhomai* (Jn 4,45): el trasfondo arameo es idéntico en ambos casos (*n*ᵉ*sab*). La diferencia entre Mateo y Juan estriba en que este último insiste en que Jesús envía a sus discípulos («aquel a quien he enviado» en lugar de «vosotros»). En cuanto a la utilización del verbo «escuchar» en Lucas, tiene como trasfondo los numerosos usos de su equivalente en los profetas a propósito de la palabra de Dios. Pero la diferencia está en que aquí se implica personalmente a Jesús en la escucha concedida a los discípulos y en la negativa a escucharlos. Jesús no es sólo el último de los profetas en sentido cronológico: su persona está vinculada al mensaje que él mismo trajo y encomendó a sus discípulos.

Si todo esto es aplicable a la misión de los discípulos en Galilea, mayor verdad encierra cuando nos referimos a la misión recibida del Cristo resucitado. La relectura eclesial de la palabra de Dios lleva, pues, a su punto culminante los temas bíblicos de la misión —mediante el envío del Hijo—, de la acogida y de la escucha otorgadas a la palabra de Dios, la cual, a partir de ahora, nos llega por medio del Hijo. Y precisamente en este sentido se da un «cumplimiento de las Escrituras» en el *logion* evangélico. Está, pues, plenamente presente ahí la tercera dimensión del evangelio.

5. De la exégesis a la meditación

En mi libro sobre los relatos evangélicos, procuré terminar siempre la exposición exegética proponiendo una lectura sencilla que se servía del esquema de las meditaciones ignacianas[2].

2. En *Los Evangelios y la historia*, p. 144s, explico el porqué de esta manera de proceder.

Podemos hacer otro tanto con las palabras de Jesús. Los dichos desligados pueden ofrecer alguna dificultad en la medida en que es problemático su marco primitivo, necesario para la «composición de lugar». Pero los evangelistas salieron al paso de esa dificultad y situaron esos dichos en marcos variados, que podemos retener al tiempo que hacemos gala de una gran libertad de elección: el marco será en ocasiones la misión de los doce (Mt), o la de los setenta y dos (Lc), o el discurso de la última cena destinado sólo a los íntimos. Pero tampoco podemos olvidar que, primero la tradición evangélica primitiva y posteriormente los evangelistas, recordaron la palabra de Jesús en un marco eclesial para ofrecer una regla de vida a los misioneros que mediante su acción prolongaban la de los apóstoles del Cristo resucitado. Y precisamente por esa mediación, la palabra de Jesús adquirió y conserva todavía su actualidad para todos aquellos que realizan en el momento presente la misma tarea. El Señor se dirige, pues, personalmente a ellos para decirles de nuevo lo que en otro tiempo comunicó a sus enviados directos.

En esa nueva perspectiva, dos puntos deben atraer su atención. En primer lugar, deberán medir su responsabilidad de enviados, a fin de que la palabra de Cristo sea *verdadera*. Ellos no tienen que comunicar palabras de su propia cosecha: son simplemente portavoces del Cristo que los envía. Por eso, quien les acoge, escucha y recibe, acoge, escucha y recibe a Cristo y, en último término, al Padre mismo. Y esto no vale sólo para sus palabras, sino también para su comportamiento y sus actos. El segundo punto concierne a la forma como serán recibidos, acogidos, escuchados. Las recensiones de Mateo y de Juan contemplan sólo el aspecto positivo de las cosas: el horizonte es el de la salvación de los hombres, en la que los enviados de Jesús colaboran eclipsándose detrás de él. La recensión de Lucas, en cambio, contempla las dos posibilidades: la de acogida o de rechazo. Ambas actitudes son de hecho posibles. ¿A qué se debe el rechazo? ¿A las limitaciones del mensajero, o a las malas disposiciones de quien recibe el mensaje evangélico, o a los tiempos de la gracia de Dios que espera su hora? Eso pertenece al secreto de Dios. A los enviados de Cristo se les

pide simplemente que aporten a los hombres un evangelio auténtico por medio de sus palabras y de su vida. Pero el rechazo de Jesús —y del Padre que lo envió— reviste siempre el mismo carácter dramático que tuvo durante la estancia de Jesús aquí abajo, lo que no le impidió a Jesús perseverar hasta el fin en su anuncio del evangelio. Y la Iglesia, siguiendo su estela, persevera en una empresa que jamás triunfará de una vez por todas y que durará hasta el final de los tiempos: la conversión del mundo entero al evangelio.

El «coloquio» de todo «enviado» de Cristo con aquel que lo envía adquiere necesariamente el matiz que entrañan estas situaciones diversas. No le toca a la exégesis especificar el contenido de ese coloquio.

II

PERDER O SALVAR LA PROPIA VIDA

1. Las atestaciones de la sentencia

Antes de nada, tenemos que hacer una precisión sobre la traducción de esta sentencia. El término «vida» traduce imperfectamente el griego *psykhe,* equivalente del hebreo y arameo *nefeš,* principio de animación de la persona viva. Pero el término «alma» resultaría equívoco, pues evocaría inmediatamente un concepto proveniente de la antropología griega, y el empleo del reflexivo perdería todo sabor concreto. Se distinguen fácilmente cuatro recensiones de la misma sentencia, reproducidas en contextos diferentes que matizan su resonancia.

a) Atestación fundamental

Parece que debemos buscar la atestación fundamental en una pequeña colección de dichos que los tres Sinópticos reproducen en el mismo marco con ligeras variantes (Mc 8,34-38 =

Mt 16,24-27 = Lc 9,23-26). Encontramos ahí cuatro dichos unidos entre sí por la conjunción *gar.* Pero los interlocutores difieren. En Marcos, Jesús ha llamado a «la muchedumbre con sus discípulos» (8,34*a*). En Mateo, Jesús se dirige a sus discípulos (16,24*a*). En Lucas, habla a todos (9,23*a*). Esto pone de manifiesto que el emplazamiento es artificial. El primer dicho invita a seguir a Jesús cargando su cruz. El segundo se relaciona con el principio «quien pierde gana» (con los verbos antónimos «salvar/perder». Éste es el dicho que examinamos aquí. El tercero completa al precedente comparando la ganancia del mundo entero con la pérdida de uno mismo (literalmente: «su vida» o «su alma», pero el término tiene el valor de un reflexivo concreto). El cuarto dicho contempla esta pérdida en el marco del retorno del Hijo del hombre. El principio conservado aquí tiene la misma forma en los tres Sinópticos, salvo en un punto concreto: el motivo por el que se «pierde su vida»: «por mi causa», dice Jesús en Mateo y Lucas; «por mí y por el evangelio», dice Marcos (con variantes de crítica textual).

b) Las atestaciones secundarias de Mateo y de Lucas

Lucas y Mateo han utilizado dos recensiones de los mismos dichos sobre la renuncia, dándoles un alcance diferente. En Lc 14,25-27 Jesús se dirige a la muchedumbre para sentar un principio: «Si alguno viene a mí y no *odia* a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta *su propia vida (psykhe),* no puede ser mi discípulo. El que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío.» El principio de que hay que llevar la cruz se repite, ahora de forma negativa. En Mateo estas palabras figuran en el discurso dirigido a los doce para su envío a la misión: «El que *ama* a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí. El que *ama* a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí. El que no tome su cruz y me siga, no es digno de mí» (Mt 10,37-38). Y entonces el evangelista añade: «El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará» (10,39). La ausencia

del último *logion* en Lucas y las diferencias de formulación no permiten identificar una fuente común, aunque las ideas desarrolladas sean idénticas. La conexión entre llevar la cruz y perder la vida hace suponer que Mateo fue influido directamente por el texto analizado en primer lugar. Corrobora esta suposición el hecho de que el cuarto *logion* de la serie aparece también bajo una forma personal en el discurso «apostólico» (Mt 10,33, paralelo de Mc 8,38).

En cuanto a Lucas, tenemos que buscar en otro contexto el principio de la pérdida de la vida. En el discurso sobre el día del Hijo del hombre (Lc 17,22-37) lo encontramos sin vinculación alguna con lo que antecede o con lo que sigue: Entonces, «quien trate de ganar la vida, la perderá; y quien la pierda, la conservará» (17,33). Se perciben ligeros cambios en el vocabulario, y ha desaparecido el motivo «por mí» o «por el evangelio». Las contraposiciones de palabras no son tan buenas como los binomios «salvar/perder» y «perder/encontrar». De cualquier manera, la utilización separada de la sentencia pone de manifiesto que se trataba de un *logion* flotante.

c) La recensión de Juan

La sentencia aparece en Juan con un vocabulario diferente en un contexto completamente distinto: el del discurso a los griegos (Jn 12,23-26). Tras el anuncio de la glorificación del Hijo del hombre (12,23) tenemos la breve parábola del grano que cae en tierra (12,24). Después, Juan reproduce el aforismo: «El que ama su vida *(psykhe)*, la pierde; el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida *(zoe)* eterna» (12,25). El recurso al reflexivo sería útil aquí para evitar el equívoco sobre el término «vida»: «Quien se ama a sí mismo, se perderá, etc.»

Cabe preguntar si el aforismo explicita la parábola que le precede, o si sólo se refiere a lo que viene a continuación: «El que quiera servirme, que me siga; y donde yo esté, allí estará también mi servidor; al que me sirva, mi Padre lo honrará» (12,26). El verbo «perder» es el único punto común de esta

recensión y de la que he presentado como fundamental. Pero se ha podido ver que el binomio «amar/odiar» figura en Lc 14,25 y Mt 10,37, a propósito de los familiares (e incluso de «la propia vida», decía Lucas). No nos salimos, pues, del vocabulario de Jesús, pero aquí reviste el estilo de Juan. En cuanto a la oposición entre «este mundo» y «la vida eterna», proviene del lenguaje específico de Juan.

2. Las relecturas eclesiales de la sentencia

La variedad de recensiones y de contextos en que figura el *logion* invita a ver en él una sentencia flotante, transmitida con variantes y sin un contexto definido. Pero es evidente que, al reagruparlo con otras sentencias, la tradición evangélica le asignó aplicaciones variadas que hablan claramente de las «relecturas» eclesiales del mismo. Tenemos que partir de ahí antes de preguntarnos por su formulación y contexto originales.

a) La interpretación sinóptica común

En el orden actual seguido por los tres Sinópticos, los cuatro *logia* que hablan de cargar con la cruz, de que es preferible renunciar a uno mismo que poseer el mundo entero, y de la retribución prevista para el día del Hijo del hombre, empalman con el primer anuncio de la pasión (Mc 8,31-33; Mt 16,21-23; Lc 9,22): Lucas se limitó a omitir la protesta de Pedro, ligeramente ampliada por Mateo (Mc 8,32*b*-33; Mt 16,22-23). Pero como el inicio de la secuencia difiere en los tres casos, la hipótesis de un montaje artificial es más probable que la de una ubicación histórica. En este marco, el principio que obliga a perderse a uno mismo *(ten psykhen autou)* para salvarse enuncia una ley de la vida cristiana perfectamente flanqueada por la necesidad de que cada hombre cargue con su cruz y por la superioridad de la salvación personal frente a la conquista del mundo entero. Los motivos que justifican este perderse a sí mismo tienen una equivalencia práctica: «por mi causa» (Mt-Lc), «por mí y por el

evangelio» (Mc). La fórmula de Marcos es específicamente suya. Reaparece como motivo en el *logion* consagrado a la renuncia: «a causa de mi nombre» (Mt 19,29), «a causa del reino de Dios» (Lc 18,30), «por mí y por el evangelio» (Mc 10,30). Estas tres variantes cuestionan la formulación original que podría remontarse hasta Jesús, pero ponen de manifiesto cómo se comprendió y se aplicó en la Iglesia, en la era apostólica, el principio de la renuncia. Es claro que la tradición seguida por Marcos pone en primer plano «el evangelio» como regla de vida y como motivo de comportamiento. La persona de Jesús, mencionada en los dos textos paralelos y en la mayoría de los testigos de Marcos, queda por lo demás incluida en el tema «evangelio».

b) Las interpretaciones propias de Mateo y de Lucas

Al insertar el tema de cargar con la cruz y de la renuncia a sí mismo dentro del marco del discurso del envío misionero (Mt 10,38-39), Mateo convierte ambos puntos en regla de vida para todos los misioneros del evangelio, representados por el grupo de los doce. Pero retoca el primer principio dándole una forma negativa («quien no toma su cruz..., no es digno de mí»). Como este trabajo redaccional ha sido realizado en un entorno donde se conoce el relato de la pasión, la «mística de la cruz» está presente de forma implícita tras esta relectura eclesial, conectándose así un texto como el de la carta a los Gálatas (Gál 6,14). Por el hecho de estar «crucificado para el mundo», el misionero se hace digno de Cristo. Se comprende entonces que quiera «perder su vida a causa de Cristo». Lo contrario sería desastroso, porque «al encontrar su vida» (fórmula modificada), la perdería. La inserción del *logion* en el «discurso apostólico» encierra, pues, un sentido muy preciso.

En Lucas (17,33), el *logion* ha sido situado en una perspectiva de futuro, en el día final de la venida del Hijo del hombre. Su vinculación con el contexto es muy flexible. También se ha modificado su formulación para convertirla en una hipótesis eventual: el día en que venga el Hijo del hombre, «quien pre-

tenda *(hos ean zetesei)* guardar su vida, la perderá; y quien la pierda la conservará *(zoiogonesei)*». ¿Reprodujo Lucas una fuente griega completamente perfilada o recompuso él mismo el discurso de Lc 17,22-37? Esta cuestión no reviste gran importancia. De cualquier manera, la mayor parte de los elementos textuales ha sido tomada del discurso escatológico de Mc 13 y de Mt 24, salvo este *logion*, que fue reelaborado al omitirse el motivo de la pérdida de sí mismo «por mí»: el contexto no se presta a esta mención. Evidentemente, tenemos ahí un trabajo literario que puede ser atribuido a la fuente de Lucas o al evangelista mismo. Esta reelaboración literaria entraña la trasposición a un contexto escatológico del principio que Mateo presenta como regla de vida para los misioneros.

c) La interpretación de Juan

No tenemos por qué examinar aquí la composición literaria de todo el pasaje de Jn 12,20-36. A este fin se puede consultar los comentarios del cuarto Evangelio. El lazo que une los elementos que componen los versículos 23 al 38 es bastante flexible. Admitimos la traducción del término griego *psykhe* por «alma» a fin de evitar toda anfibología. Se desemboca en la siguiente traducción literal: «El que ama *(philon)* su alma, la perderá, y el que odia su alma en este mundo, la guardará para la vida eterna» (12,25).

Es infrecuente la utilización del verbo griego *phileo* en el Nuevo Testamento. Lo encontramos en tres ocasiones, con sentido técnico, para hablar del beso de Judas (Mc 14,44; Mt 26,48; Lc 22,47). Fuera de esos lugares, sirve para desenmascarar a quienes «aman» los saludos (Mt 6,5 y Lc 20,46). Se utiliza en sentido positivo en 1Cor 16,22; Tit 3,15; Ap 3,19; y en su aspecto negativo en Ap 22,15. Sólo un uso se encuentra cerca del *logion* de Juan: «El que *ama* a su padre o a su madre..., a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,37). En cambio, el verbo *phileo* aparece trece veces en el Evangelio de Juan. Es muy semítico el binomio «amar/odiar». En los Sinópticos se traduce este binomio con *agapao/miseo* (cf. Mt 5,43; 6,24 = Lc

16,13). Pero *miseo* aparece otras once veces en el cuarto Evangelio. Todo parece indicar, pues, que la palabra de Jesús ha sido reelaborada aquí en el lenguaje de Juan.

Se explica entonces la oposición entre «este mundo» y «la vida eterna». Ciertamente, el «mundo» no es desconocido para los *logia* recogidos por los Sinópticos (cf. Mc 8,36 = Mt 16,26 = Lc 9,25, citados anteriormente), como tampoco lo es el tema de «la vida eterna» (cf. Mc 10,17.30 y paralelos). Pero estas dos expresiones forman parte del vocabulario predilecto de Juan. Por consiguiente, tendremos que comprender la utilización del *logion* relativo al amor y odio de sí mismo en la perspectiva abierta por el discurso sobre «la glorificación del Hijo del hombre» (12,23*b*), la pasión próxima (12,27), y la «elevación» de Jesús en cruz y en gloria (12,32). En el contexto en que figura (12,25), junto a la parábola del grano de trigo que muere para dar fruto, cabe preguntarse si no enuncia un principio general que explicita el sentido de esa parábola y que se aplica en primer lugar a Jesús mismo: él «se odia a sí mismo en este mundo para conservarse para una vida eterna». Se comprendería entonces la invitación a los discípulos para que sigan en este punto a su Maestro: «El que me sirva, que me siga, y donde yo esté (= la gloria del Padre), allí estará también mi servidor. Al que me sirva, mi padre le honrará» (12,26). Éste es el único lugar de los Evangelios en que se habla de «servir» a Jesús, ya que éste «no vino a ser servido, sino a servir» (Mc 10,45 = Mt 20,28; cf. Lc 22,26s): El único ejemplo es el «servicio» de la mesa efectuado por Marta en la comida de Betania (Jn 12,2).

Dada la fusión de horizontes que Juan practica habitualmente, hay que hacerse la pregunta de quién es el que habla aquí: ¿Jesús durante su vida terrestre o el Cristo glorioso, mediante la anticipación del «tiempo de la Iglesia»? El honor asegurado por el Padre al servidor de Cristo que sige a éste —también en su pasión y en su gloria—, ¿no apunta en el pensamiento del evangelista a los ministros del evangelio o, al menos, a todos aquellos que «siguen» a Cristo como discípulos? El principio que establece el *logion* refundido tiene, pues, valor general

y asegura la participación en la salvación: se convirtió en un principio de espiritualidad joánica en esta relectura eclesial.

3. De lo «historial» a lo «histórico»

¿Es posible ir más allá de estas relecturas eclesiales? El mismo Bultmann acepta la autenticidad original del *logion* de Jesús a condición —dice— de que se suprima de él la expresión «por mí» (Mt 2 veces, Mc en la mayoría de los manuscritos, y Lc), añadido por «la comunidad» para dar una razón explicativa del desprendimiento de sí mismo (*Histoire de la tradition synoptique*, p. 111s). Efectivamente, es posible que la tradición evangélica tendiera a generalizar tal motivación introduciéndola en *logia* en que no figuraba primitivamente. J. Dupont (*Les béatitudes*, t. I, Brujas-Lovaina 1958, p. 239; t. II, París 1969, p. 355-358) se muestra de acuerdo con Bultmann respecto a la sentencia analizada aquí, y se basa en que la motivación no está presente en el texto más breve de Lc 17,33, y remite a Jn 12,25. Pero precisamente, estos dos textos no sirven como prueba por ser reelaboraciones. Lc 17,33 suprime la motivación, porque el *logion* es trasladado al cuadro general del día del Hijo del hombre. Jn 12,25 lo transforma para colocarlo en un marco completamente diferente, e introduce en él un vocabulario diferente. J. Dupont cita pasajes en que hay que mantener una motivación idéntica o emparentada con ella: la buenaventuranza de los perseguidos «por mi causa» (Mt 5,11) o «por causa del Hijo del hombre» (Lc 6,22); el odio a los discípulos «a causa de su nombre» (Mc 13,13*a* = Mt 24,9*b* = Lc 21,17; recogida en Mt 10,22*a*); el anuncio de la persecución «por mi causa» (Mc 13,9 = Mt 24,18 = Lc 21,12, aunque la mención de los gobernadores y de los reyes es un rejuvenecimiento del texto primitivo, que hablaba exclusivamente de los sanedrines y de las sinagogas). En mi opinión, no existe motivo alguno de crítica literaria que imponga a la fórmula «por mi causa» un origen secundario, ligado a la lectura eclesial del *logion*.

No sucede lo mismo en la fórmula de Marcos; «por mí y

por el evangelio» (mayoría de manuscritos y de versiones) o «a causa del evangelio» (p[45], *Codex Bezae, Vetus latina,* versión siríaca sinaítica). La fórmula de Marcos aparece de nuevo en Mc 10,29, a diferencia de los paralelos de Mateo y de Lucas. Tiene, pues, todas las trazas de ser secundaria.

No resulta incongruente pensar que, a partir de cierto momento, el seguimiento de Jesús comenzó a resultar peligroso para sus discípulos. La bienaventuranza de los perseguidos y el *logion* que menciona el riesgo de «perder su vida» encuentran ahí un excelente contexto histórico y psicológico. No se puede decir más del «marco vital» en el que la sentencia en cuestión pudo insertarse. Al suprimir la motivación «a causa de mí», Bultmann banaliza el texto so pretexto de descartar su «motivo dogmático». Esto es tanto como decir que se trataba primitivamente de un proverbio del género «quien pierde gana» o de la «moraleja» con que termina la fábula de La Fontaine: «Se corre el riesgo de perder al querer ganar demasiado» *(La garza).* El mismo Bultmann se muestra de acuerdo con esto. En su opinión, la sentencia primitiva era un proverbio profano corriente al que «la tradición evangélica transformó en palabra de Jesús» (*Histoire...*, p. 134). Y cita como paralelo los proverbios de Eclo 11,18-19: «Hay quien se hace rico a fuerza de empeño y avaricia, y éste es el salario que le toca.» Nada mejor se podía hacer para volver insípida una sentencia en la que se pone en juego la salvación de la persona.

Parece que habría bastado con añadirle lo que figura actualmente a continuación: «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero y malograr su vida?» (Mc 8,36, con formulaciones un tanto diferentes en los lugares paralelos). De hecho, la añadidura «por mi causa» se limita a poner de manifiesto que Jesús es consciente del peligro que corre en adelante él mismo y sus discípulos. Pero su esperanza, tanto para él como para los suyos, ve lo que hay más allá de este peligro. La añadidura introducida por la recensión de Juan, que contrapone «este mundo» y «la vida eterna», sintoniza perfectamente con la lógica interna del texto. Aquí no se lee «por mi causa», pero la continuación habla de aquel que sirve a Jesús y le sigue: tenemos ahí la transposición eclesial de la misma idea, con una generalización que la aplica a todos aquellos que sirven a Cristo. Es posible, pues, remontarse de lo «historial» a lo «histórico» encontrando el dicho original de Jesús.

Pero este dicho se ha encajado en el reducido conjunto que han recopilado los tres Sinópticos (Mc 8,35-38; Mt 16,25-27, con un desdoblamiento del final que aparece en parte en Mt 10,33; Lc 9,23-26). Este conjunto se colocó tras el primer anuncio de la pasión para que el dicho que habla de llevar la cruz personal adquiera todo su relieve. Pero la formulación continúa siendo arcaica: cada uno debe llevar *su* cruz, no *la* cruz en general. Dado que la situación creada por Jesús es nueva, el principio formulado carece de trasfondo bíblico real.

4. De la exégesis a la meditación

La lectura verdaderamente evangélica de la sentencia engloba, pues, varias dimensiones, sin renunciar al dicho original ni a las explicitaciones de su contenido virtual hechas en la Iglesia.

La aplicación del método de meditar empleado en la sentencia anterior permite una gran variedad en la «composición de lugar». La mirada se fija entonces sobre Jesús en las situaciones concretas en que los evangelios situaron su palabra: tras el anuncio de la pasión, en el marco de un ministerio contestado que lleva siempre los mismos riesgos para los discípulos porque, «si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán» (Jn 15,20); o en el marco del envío a la misión (Mt 10), porque los misioneros del evangelio (cf. Mc 8,35*b*) son los primeros afectados por el riesgo de perder la vida; o en la perspectiva de la pasión cercana, leyendo la recensión de Jn 12, donde la parábola del grano de trigo que muere en la tierra se aplica a Cristo y a los suyos; o, finalmente, en el marco de la venida gloriosa del Hijo del hombre, cuando serán salvados los que hayan aceptado perderse.

La reflexión afecta en primer lugar a quienes anuncian el evangelio (los doce, según Mt 16,25 y 10,39). Pero apunta tam-

bién «a la muchedumbre, juntamente con los discípulos» (Mc 8,34), porque, según Lucas, Jesús la ha dirigido a todos (Lc 9,23). Por otra parte, tiene un carácter general tanto en Jn 12 como en Lc 17. Las «composiciones de lugar» que acabamos de sugerir pierden su carácter artificial cuando se recuerda que, en el nivel literario de los evangelistas (y también de su fuente inmediata), es el Cristo glorioso el que dirige esta palabra a su Iglesia tras haberla vivido personalmente en su pasión. Las situaciones concretas de la Iglesia en el mundo confieren un carácter permanente de actualidad a las consignas de renuncia y a la eventualidad de «perder la vida a causa (de Cristo) y del evangelio» (Mc).

Es inútil imaginar el coloquio que puede venir a continuación. Lo introduce el estudio exegético mismo, pero su formulación tiene que ser necesariamente personal.

La experiencia suministrada por dos sentencias flotantes, vinculadas actualmente a diversos conjuntos, debería extenderse a todas aquellas que no se pueden aislar de esta manera. Generalmente, se las puede reconocer por los diferentes contextos en los que Mateo y Lucas las han situado. Pero existen también sentencias de esta misma clase que están sólo en un evangelista: agrupadas formando discursos en Mateo, generalmente aisladas en Lucas. Como ejemplo típico podemos citar Lc 12,49-50, donde el «fuego» traído por Jesús a la tierra resulta un tanto enigmático, pero donde el «bautismo con el que debe ser bautizado» es el bautismo de la muerte (cf. Mc 10,38, en paralelo con el «cáliz» de la muerte, que se menciona también en Mt 20,22-23). Cada sentencia merecería un estudio específico, pero no podemos llevarlo a cabo aquí. Me doy por satisfecho con haber expuesto el método que cabe seguir para evitar los dos peligros de una atención exclusiva a lo «original» o a la «lectura eclesial». Un estudio crítico serio permite conservar una y otra dimensiones, ambas constitutivas por igual del evangelio. Los retoques literarios provienen de la segunda dimensión, pero la primera puede ser detectada a partir de aquélla. Todos los comentaristas inteligentes de los textos evangélicos se

esfuerzan actualmente en llevar a cabo un trabajo de estas características, salvo quienes sólo se interesan por la *literalidad* de las palabras *originales* de Jesús. Con respecto a los últimos, podemos preguntar: ¿Es correcta su lectura de los Evangelios?

III

LA VENIDA DEL HIJO DEL HOMBRE

Mi objetivo es examinar aquí las tres presentaciones de un dicho «escatológico» de Jesús: el que se refiere a la *venida* del Hijo del hombre (Mc 13,24-27; Mt 24,29-31; Lc 21,25-28). Las diferencias que existen entre los tres Evangelios sinópticos son suficientes para suscitar problemas críticos y teológicos. Pero la correlación de los tres textos es completamente evidente. Sin embargo, resulta imposible ver ahí una sentencia separable de su contexto. Estamos condenados, querámoslo o no, a señalar brevemente las complejas cuestiones que dejan su huella en el discurso «apocalíptico» de Mc 13, Mt 24 y Lc 21. Como segundo paso, examinaré las diversas lecturas eclesiales de la sentencia —que es un buen ejemplo de apocalipsis cristiano— y, finalmente, plantearé la cuestión crucial: ¿Podemos remontarnos desde ahí a una palabra original de Jesús?

Bibliografía sobre el discurso escatológico

1. La bibliografía sería interminable si tuviéramos que enumerar todos los comentarios de Mc 13, Mt 24 (ó 24-25) y Lc 21 en los libros consagrados a los Evangelios sinópticos. Yo me he limitado a espigar entre los comentarios. Para Mateo apuntaré: Lagrange ([3]1927, p. 454-476), Bonnard (1963, p. 345-357), Albright-Mann (1971, p. 285-289), Beare (1981, p. 462-473). Para Marcos: Lagrange (1929, p. 332-349), Taylor (1952, p. 500-519), Grundmann (1962, p. 259-272), R. Pesch (vol. I, 1977, p. 264-313, con abundante bibliografía sobre el «discurso escatológico»), J. Ernst (1981, p. 366-394). Para Lucas: Lagrange (1921, p. 501-503 y 520-537), Grundmann (1961, p. 768s y 377-387), I.H. Mashall (1978, p. 717-719 y 752-783).

2. En los estudios específicos consagrados al discurso escatológico, la discusión más acalorada gira sobre las relaciones entre la destrucción del templo de Jerusalén y el «fin» del mundo. B. Rigaux y A. Feuillet han presentado tesis diametralmente opuestas. B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (París 1932), había sostenido que todo el discurso está dominado por la perspectiva del fin del mundo, mientras que la destrucción de Jerusalén está en un segundo plano. A. Feuillet se opuso a esta tesis en una serie de artículos, y sostuvo que la parusía del Hijo del hombre sobre las nubes (Mc 13,26 y paralelos) no es sino la presentación gráfica del reino glorioso de Cristo. Éste ha sido manifestado por medio del «juicio divino» sobre Jerusalén, la destrucción de la ciudad y del templo, la reagrupación de los elegidos en la Iglesia; a este respecto, véanse: *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Lc XXI,5-36*, RB (1948) 482-502; (1949) 61-92, especialmente p. 69-82; *La synthèse eschatologique de saint Matthieu (XXIV-XXV)*, RB (1949) 341-364; las páginas siguientes del estudio se ocupan de las parábolas de Mt 24,45-25,46. La mayor parte de los comentaristas admiten que las dos perspectivas se entremezclan. Además, el estudio crítico de los discursos se centró fuertemente en los elementos redaccionales propios de cada síntesis evangélica, en el discernimiento de los materiales subyacentes, en la distinción entre las palabras originales de Jesús y la relectura de éstas en la Iglesia.

3. Sin que esto signifique pasarse al radicalismo crítico de Bultmann, sí indicaremos que en la obra *Histoire de la tradition synoptique* (trad. franc., con el suplemento de 1971), París 1973, p. 157s y 532-535, se hace un balance del estado de la cuestión y hay una bibliografía. La cuestión ha sido examinada en detalle por L. Hartmann, *Prophecy interpreted: The formation of some Jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13 Par.*, Lund, 1966; W. Trilling, *¿Qué enseñó Jesús acerca del fin del mundo?*, en *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona [4]1985, p. 126-147 (ed. orig. alemana: Düsseldorf 1966); J. Lambrecht, *La structure de Marc XIII*, en *De Jésus aux évangiles: Donum natalicium J. Coppens*, Gembloux-París 1967, p. 141-164, y *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, Roma 1967; L. Gaston, *No stone on another: Studies in the significance of the fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden 1970; M.E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles*, t. II, *Commentaire*, París 1972, p. 360-367 (trad. cast.: Desclée de B., Bilbao 1977); J. Dupont, *La ruine du temple et la fin des temps dans le discours de Marc XIII*, en L. Monloubou (dir.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, LD 95, París 1977, p. 207-269. Reacciones críticas de F. Neyrinck, en *Evangelica: Gospel studies-Études d'évangile*, Lovaina 1982, p. 598-606 (texto de 1969) y p. 565-597 (texto de 1980); D. Wenham, *The rediscovery of Jesus' eschatological discourse*, Sheffield 1985; J. Jeremias, *Théologie du N.T.*, I, *La prédication de Jésus*, París 1973 (trad. cast.: Sígueme, Salamanca 1974), p. 157-180, ha dedicado un estudio al pensamiento personal de Jesús. A. George, *Études sur l'oeuvre de Luc*, París 1978, p. 321-347, reproduce un estudio más general sobre «la escatología en el Evangelio de Lucas».

(Finalizada esta obra tuve conocimiento del libro de J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques*, LD 121, París 1985.)

1. Observaciones críticas sobre el contexto del dicho

a) Estructura del discurso escatológico

Quizá ningún otro texto de los Sinópticos ha suscitado tantas discusiones como Mc 13 y sus paralelos. Existe una bibliografía crítica fuera, incluso, de los comentarios de los Evangelios. Remito a lo que acabo de apuntar en las páginas anteriores[3]. Por un lado, es posible analizar todo el discurso escatológico de Jesús reconociendo en él una composición relativamente lógica, aunque no resulta difícil observar las ampliaciones considerables de Mateo (Mt 24-25). Pero, por otra parte, también es posible considerarlo como un conjunto compuesto cuyas piezas son reconocibles y analizables. Como decía J. Dupont en 1975, «nadie pone en duda que este capítulo (= Mc 13) reúne materiales de origen diverso, pero hasta el presente no se ha llegado a un acuerdo sobre el origen, naturaleza y extensión de los materiales utilizados por el evangelista, ni sobre las etapas sucesivas por las que ha pasado la formación del capítulo» (*La ruine de Jérusalem et la fin des temps dans le discours de Marc 13*, en *Apocalypses et théologie de l'espérance*, LD 95,

3. Cf. la bibliografía sobre el discurso escatológico, p. 93-95.

París 1977, p. 208). J. Dupont apuntaba en la misma exposición que, en su estado actual, Mc 13 alterna las revelaciones apocalípticas referidas al futuro con exhortaciones parenéticas que miran al presente (p. 265-266). Las exhortaciones, al menos en el texto de Marcos, tienen la primacía sobre las revelaciones, a las que se ligan, con el fin de dar al conjunto el tono de un mensaje de esperanza.

Opino, sin embargo, que el análisis puede seguir otro camino, teniendo en cuenta algunas observaciones atinadas de M.E. Boismard en su comentario de la *Sinopsis de los cuatro Evangelios* (París 1972, p. 360-367). Ante todo, observamos que en Mc 13,1-4 y Mt 24,1-3 hay dos escenas diferentes que no tienen lugar en el mismo escenario: una de ellas, situada a la salida del templo (Mc 13,1-2 y paralelos), termina con el anuncio de una destrucción «donde no quedará piedra sobre piedra que no sea derruida»; en la otra, sobre el monte de los Olivos, frente al templo, los discípulos preguntan a Jesús por «el signo» de que «todas estas cosas están para cumplirse» (Mc 13,3-4: se mencionan cuatro discípulos por su nombre). Lucas (21,3-7) ha fundido las dos escenas y ha suprimido toda indicación local. Pero encontramos en él un doblete (Lc 19,41-44): no quedará piedra sobre piedra de Jerusalén (v. 44*b*). Si tenemos en cuenta estos datos podemos afirmar que, en Marcos, el discurso relativo al «fin» tiene su introducción en Mc 13,3-4. Además, se pueden dejar de lado dos series de instrucciones que interrumpen el curso de las evocaciones apocalípticas: la primera, sobre la persecución de los predicadores del evangelio (Mc 13,9-13); y la segunda, sobre los falsos cristos y los falsos profetas (13,21-23). Mateo desdobla la primera exponiendo su contenido en el discurso del envío a la misión (Mt 10,17-22.36//24,9-14, con la añadidura de los versículos 10-12 y 14). Lucas sigue bastante fielmente a Marcos.

Es absolutamente imprescindible hacer una observación respecto de Mc 13,5-8 (= Mt 24,4-8 = Lc 21,8-11). Es claro que Lucas convierte ese pasaje en dos piezas separadas que reúne de forma artificial mediante una expresión banal: «entonces les dijo» (21,10*a*). Esto llama la atención sobre la manera como

Marcos y Mateo hacen la sutura. Ésta es muy vaga; se lleva a cabo mediante la simple inserción de la conjunción *gar*, «pues». El primer trozo (Mc 13,5-7 = Mt 24,4-6 = Lc 21,8-9) termina con una observación: «pero todavía no es el fin *(to telos)*.» Se comprende que el evangelista o su fuente hayan situado la instrucción sobre la persecución en los versículos 9-13, ya que ésta termina con las palabras siguientes: «pero el que persevere hasta el fin *(eis telos)*, ése se salvará» (Mc 13,13 = Mt 24,13, modificado por Lc). Mc 13,7 presentaba los prolegómenos del «fin», pero todavía no «la señal de que todas estas cosas están para cumplirse (*synteleisthai:* 13,4)». Esa señal llega en los versículos 14-20: es la «abominación de la desolación instalada donde no debe» (Mc 13,14*a*, refiriéndose claramente a Dan 9,27); después «habrá una tribulación como no la hubo igual desde el principio de la creación hasta el presente» (13,19, con referencia a Dan 12,1). Pero estos días de tribulación son abreviados «en atención a los elegidos» (13,20). Se comprende que la instrucción sobre los falsos cristos y los falsos profetas haya sido insertada en este lugar, ya que esos falsos personajes tendrán el «propósito de engañar, si fuera posible, a los elegidos» (13,22). Saltando por encima de esta instrucción se encuentra de nuevo el hilo del texto apocalíptico. Éste hablaba de «la tribulación» y de «aquellos días» que han sido abreviados. En cambio, en el versículo 24 leemos: «Pero en aquellos días, después de esta tribulación...»

Es posible, pues, establecer un enlace entre los tres trozos apocalípticos: Mc 13,5-7 + 13,14-20 + 13,24-27. Son los prolegómenos del fin; viene después la tribulación, como signo del fin; por último, se produce la manifestación gloriosa del Hijo del hombre. La breve parábola de la higuera cierra este conjunto (13,28-29). Se dice en ella que, al ver las señales, se sabrá que el Hijo del hombre «está cerca, a las puertas» (13,29).

b) Dualidad del discurso escatológico

Me voy a referir aquí a una hipótesis de Boismard que considero sólidamente fundada. Apoyándose en la recensión de Lucas, Boismard propone que se reconozca una dualidad en el discurso escatológico. Lc 19,41-44 nos presenta a Jesús llorando *por Jerusalén.* El Maestro anuncia que la ciudad será sitiada, y que sus enemigos «no dejarán en ella piedra sobre piedra». Este anuncio es paralelo al de Mc 13,2*b* = Mt 24,2*b* = Lc 21,6*b* (donde los interlocutores difieren en los tres Evangelios). Además, Lucas, que sigue a Marcos en los versículos 21,8-9, separa, de forma completamente peculiar, los versículos 21,10-11. Si pasamos por encima del anuncio de las persecuciones (21,12-19), llegamos a una descripción donde no se trata del templo, sino únicamente de *Jerusalén* (Lc 21,20-24).

Existe cierto paralelismo con la descripción de la gran tribulación en Marcos y en Mateo, pero al final es completamente distinto (21,23*b*-24): aquí se introduce un plazo, «hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles». «La abominación de la desolación» *(tes eremoseos)* no se menciona ya como en Mc 13,14 y Mt 24,15 según los LXX de Dan 12,11 (cf. 11,31, sin artículos).

En este lugar de Daniel (12,11), el término «desolación» está en singular, en contra de lo que sucede en Dan 9,27, donde los LXX y Teodoción lo ponen en plural (salvo en la recensión de Luciano, influida por el Nuevo Testamento). Como prueba de esto, disponemos de Dan 9,27 (Teodoción) en el comentario de Hipólito XXXV,2 (con el plural), seguido por la acomodación del texto al singular en XXXV,3 (= Anticristo), según la cita de Mt 24,15, que figuraba explícitamente en un pasaje anterior del comentario (XVII,6).

También desaparece la gran «tribulación» *(thlipsis)* de Dan 12,1, citada en Mc 13,19 (= Mt 24,21). Es suplantada por «una gran calamidad» *(ananke)* y «una cólera contra este pueblo» (Lc 21,23*b*). Se trata, naturalmente, del pueblo judío, pero éste está vinculado a Jerusalén (21,14 y 21,24).

De esta manera, el apocalipsis *A,* seguido por Marcos y Mateo, es recompuesto en un apocalipsis *B,* seguido por Lucas

(Lc 19,41-44; 21,10-11; 21,20-28). La manifestación del Hijo del hombre no tiene ya lugar «en las nubes» (Mc) o «sobre las nubes del cielo» (Mt, según Dan 7,13 en los LXX, diferente de Teodoción, que sigue el arameo: «con las nubes del cielo», cf. Ap 1,7).

Para Lucas, esa manifestación tiene lugar «en *una* nube» (cf. Act 1,9), lo que disfraza en alguna medida la referencia bíblica. En cuanto al final, suprime la evocación de los «signos» y del Hijo del hombre, para volver al discurso en la forma «vosotros» (21,28): «Cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación.» En estas condiciones, ya no es posible aplicar la parábola de la higuera a la proximidad del *Hijo del hombre,* como en Marcos (13,29) y en Mateo (24,33). Ahora el que está cerca es *el reino de Dios* (Lc 21,31). Las exhortaciones a la vigilancia están presentes en los tres Sinópticos, pero bajo formas diferentes. Lucas ha insertado ya cierto número de ellas en sus «trozos selectos» sin contexto preciso (Lc 12,39-46; 13,23-30; 17,26-35; 19,12-27). Ya no las repite. Pero sí hace una severa advertencia inspirada en textos escriturísticos (21,34-36): el horizonte es ahora el de la comparecencia de todos ante el Hijo del hombre (21,36*b*). No se debe excluir la posibilidad de que este discurso en segunda persona de plural pertenezca a la fuente de Lucas, pues los cuadros apocalípticos que esboza están jalonados de interpelaciones en segunda persona de plural (cf. 21,20: «cuando veáis...»; 21,28: «cobrad ánimo y levantad la cabeza»; 21,31: «así también vosotros...»). En estas condiciones, no sorprende encontrar una invitación a «guardarse» (21,34) y a «estar en vela» (21,36). En mi opinión, esto constituiría un buen final para el apocalipsis *B*[4].

Boismard propone una teoría más complicada y distingue tres estratos redaccionales: un documento primitivo llamado *B* (relectura del apocalipsis *A,* liberada de determinados versículos que él considera redaccionales), después un «proto-Lucas», y, por último, una redacción final que ha insertado muchos de los elementos que provienen de Marcos (= Lucas actual). No

4. Cf. los textos de los dos apocalipsis en el *excursus* 3, p. 100-102.

voy a entrar en el detalle de esta discusión crítica. Me doy por satisfecho con haber señalado la dualidad de los trozos apocalípticos: Mc 13,14-20 + 24-27, y Lc 21,20-24 + 25-28 (sin la interrupción, introducida por Marcos y por Mateo, que pone en guardia contra los falsos cristos y los falsos profetas: Mc 13,21-23 y Mt 24,23-25).

EXCURSUS 3

LOS APOCALIPSIS *A* Y *B* DEL DISCURSO ESCATOLÓGICO

Para ofrecer una idea de las diferencias que existen entre los apocalipsis *A* y *B* utilizados respectivamente por Mc-Mt y Lc, aislamos aquí los trozos que los componen y dejamos a un lado las instrucciones prácticas sobre las persecuciones y sobre los falsos cristos y los falsos profetas. En cuanto al apocalipsis *A*, reproducimos exclusivamente el texto de Marcos. En las sinopsis se pueden ver las modificaciones que introdujo Mateo. En cuanto al apocalipsis *B*, Lc 19,41-44 constituye el preludio, antes del desarrollo apocalíptico de Lc 21. Las referencias bíblicas se indican al lado de los pasajes *en cursiva*, salvo en los clichés que se refieren al asedio de la ciudad. Esta representación encierra, naturalmente, un margen de aproximación y de hipótesis, pero da una idea de la diferencia entre las recensiones de Mc-Mt y la de Lc (o de sus fuentes respectivas).

Apocalipsis *A* (Mc 13 - Mt 24)

Marcos 13. 3 Estando luego sentado en el monte de los Olivos, frente al templo, le preguntaron en privado Pedro, Santiago, Juan y Andrés: **4** «Dinos cuándo sucederá esto y cuál será la señal de que todas estas cosas están para cumplirse.» **5** Jesús empezó a decirles: «Mirad que nadie os engañe. **6** Vendrán muchos usurpando mi nombre y diciendo: "Yo soy", y engañarán a muchos. **7** Cuando oigáis hablar de guerras y de rumores de guerras no os alarméis porque *es necesario que eso suceda* (Dan 2,28). Pero todavía no es el fin (...) **14** Cuando veáis *la abominación de la desolación* (Dan 12,11, según los LXX) erigida donde no debe (el que lea, que lo entienda), entonces,

los que (estén) en Judea, huyan a los montes: **15** el que (esté) en el terrado, no baje ni entre a recoger algo de la casa; **16** y el que (esté) en el campo, *no vuelva hacia atrás* (Gén 19,26) en busca de su manto. **17** ¡Ay de las que estén encintas y criando en aquellos días! **18** Orad para que no suceda (esto) en invierno. **19** Porque aquellos días habrá *una tribulación como no la hubo* igual *desde* el principio de la creación que hizo Dios *hasta el presente* (Dan 12,1) ni la volverá a haber. **20** Y si el Señor no abreviara aquellos días, no se salvaría nadie; pero, en atención a los elegidos que él escogió para sí (cf. v. 27), abrevió esos días ... **24** (Mas) por esos días, después de aquella tribulación, *el sol se oscurecerá, la luna perderá su resplandor* (Is 13,10), **25** *las estrellas irán cayendo* del cielo, y las fuerzas (que están) *en los cielos* serán sacudidas (Is 34,4, según los LXX). **26** Y entonces verán *venir al Hijo del hombre* entre *nubes* con gran poder y gloria (Dan 7,13). **27** Entonces enviará a los ángeles y *reunirá* de los cuatro *vientos* a sus elegidos, desde el *extremo* de la tierra hasta el extremo del cielo (Zac 12,12.14, según los LXX). **28** De la higuera aprended esta parábola: cuando ya sus ramas están tiernas y brotan las hojas, os dais cuenta de que el verano (está) cerca. **29** Así también vosotros, cuando veáis que sucede esto, daos cuenta de que él está cerca, a las puertas.»

Apocalipsis *B* (Lc 19 y 21)

Lucas 19. 41 ... Al acercarse y ver la ciudad, lloró por ella, **42** diciendo: «¡Si también tú hubieras comprendido en este día el mensaje de paz. Pero ahora está oculto a tus ojos. **43** Porque vendrán días sobre ti, en que tus enemigos te rodearán de empalizadas, te cercarán y te apretarán por todas partes; **44** y *te arrasarán* a ti, y *a tus hijos* (que estén) dentro de ti (Sal 136[137],9), y no dejarán en ti piedra sobre piedra porque no has conocido el tiempo en que fuiste visitada.»...

Lucas 21. 10 Entonces les dijo: «(add.?). Se levantará *"nación contra nación y reino contra reino"* (Is 19,2). **11** Habrá grandes terremotos, pestes y hambres en diversos lugares; se darán fenómenos aterradores y grandes señales del cielo. ...

20 »Cuando veáis a Jerusalén cercada por ejércitos, sabed entonces que se acerca su *desolación*. **21** Entonces los que estén en Judea huyan a los montes; y los que (estén) dentro de la ciudad, que se alejen de ella y los que (estén) en los campos, que no entren en ella; **22** porque éstos son *días de venganza* (cf. Jer 25,13). **23** ¡Ay de las que estén en-

cinta y criando en aquellos días! Habrá, en efecto, una gran calamidad sobre la tierra y gran cólera contra este pueblo. **24** Caerán a filo de espada, y serán llevados cautivos a todas las naciones, y *Jerusalén será pisoteada por los gentiles,* hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles (Zac 12,3, según los LXX). **25** Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas; y en la tierra, angustia de las gentes, perplejas por el *estruendo del mar y de las olas* (Sal 64[65],8), **26** muriendo los hombres de terror y de ansiedad por las cosas que vendrán sobre el mundo; porque las *potencias de los cielos* se desquiciarán (Is 34,4, según los LXX). **27** Y entonces verán *venir al Hijo del hombre* en una *nube* con gran poder y gloria. **28** (Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación.)» **29** Les añadió (una) parábola: «(Mirad la) higuera y (todos los árboles). **30** Cuando (ya echan brotes, al verlos,) os dais cuenta de que el verano está (ya) cerca. **31** Así también vosotros, cuando veáis que sucede esto, daos cuenta de que (el reino de Dios) está cerca.»

N.B. Las palabras puestas entre paréntesis en los versículos 28-31 podrían provenir de la redacción final de Lucas, que habría retocado su fuente.

2. Las lecturas eclesiales de las palabras de Jesús

Antes de examinar la cuestión del discurso primitivo pronunciado por Jesús conviene arrancar de su recepción y lectura en la Iglesia apostólica, tal como cabe percibirlas a través de las tres recensiones sinópticas. Las palabras de Jesús dibujaban un cuadro del futuro y tenían por horizonte el «fin» (*to telos* o *he synteleia*). No es cuestión de tomar otra vez la anticuada teoría de la «escatología consecuente», muy apreciada en otros tiempos por los críticos liberales: «Jesús anunciaba el fin del mundo... y lo que vino fue la Iglesia» (Loisy). Pero tampoco es posible eliminar la densidad del término para aplicarlo exclusivamente al final del templo de Jerusalén y de la institución judía (tesis de A. Feuillet). Baste recordar que, en la perspectiva profética y apocalíptica, el juicio y la salvación revisten siempre un carácter de *inminencia* psicológica, con el fin de provocar en los hombres la adecuada preparación para «la venida de Dios». La conclusión lógica es entonces: «Velad, pues, porque no sabéis el

día ni la hora» (Mt 25,13). «Estad atentos y vigilad, porque ignoráis cuándo será el momento» (Mc 13,33).

Desde la más antigua carta de san Pablo, esta lección forma parte de la espiritualidad cristiana más elemental: «Sabéis perfectamente que el día del Señor llega como un ladrón en medio de la noche» (1Tes 5,2; cf. Mt 24,43 y Lc 12,39, seguido por una advertencia sobre la necesidad de estar preparado para la venida del Hijo del hombre: Mt 24,44 = Lc 12,40). Los cuadros apocalípticos tienen, pues, una referencia evangélica. No es posible examinar los apocalipsis *A* y *B* trazados en las páginas anteriores desconectándolos de esta finalidad pastoral. Bastará con tener en cuenta que la tradición evangélica ha conservado el tema del Hijo del hombre, mientras que san Pablo lo ha interpretado en clave del «día del Señor», es decir, del retorno glorioso de Cristo, como juez y salvador a la vez.

a) Marcos y Mateo

Marcos y Mateo coinciden, salvo en algunos detalles, en tres de los cuadros que forman el apocalipsis *A:* los prolegómenos del fin (Mc 13,5-7 = Mt 24,4-8), la gran tribulación (Mc 13,14-20 = Mt 24,15-22, excepto en dos detalles redaccionales significativos), la manifestación gloriosa del Hijo del hombre (Mc 13,24-27 = Mt 24,29-31, salvo en la modificación del comienzo y de dos añadiduras importantes). La lectura del libro de Daniel constituye el trasfondo de los tres cuadros. Ello les confiere su tonalidad apocalíptica. Pero se trata de una reinterpretación cristiana del libro.

El primer cuadro toma una expresión de Dan 2,28 (traducida de igual manera por los LXX y por Teodoción), pero modifica completamente su perspectiva primitiva. Daniel revelaba al rey Nabucodonosor «lo que debe suceder en los últimos días» *(ep' eskhaton ton hemeron).* La expresión griega reforzaba el arameo *b^e-'aḥarit yômayyâ,* «el fin de los días», que designa un futuro indeterminado. Pero leemos explícitamente en Marcos y Mateo: «Cuando oigáis hablar de guerras y de rumores de gue-

rras, no os alarméis; porque eso es necesario que suceda (*dei genesthai,* como en el texto griego de Dan 2,28), pero todavía no es el fin *(to telos)*» (Mc 13,7, con un texto prácticamente equivalente en Mt 24,6). «Eso que es necesario que suceda» se refiere, pues, a los signos monitores; pero el horizonte del «fin» se aleja, pues ya no es cuestión de los «últimos días». La reinterpretación del texto de Daniel es clara: ha sido adaptado a la situación cristiana.

El segundo cuadro trata el tema de la gran tribulación (Mc 13,14-20 = Mt 24,15-22). Encontramos ahí dos referencias a Daniel. He señalado antes la proveniencia de la primera: «la abominación de la desolación.» La cita griega, con artículo cada palabra, no viene de una versión griega de Dan 9,27, sino de Dan 12,11 que, en el texto hebreo remite implícitamente a 9,27, a pesar de que se emplea un plural en ese lugar. Los textos de Marcos y de Mateo introducen un llamamiento a la inteligencia del *lector,* no del oyente («el que lea, que lo entienda»). Mateo 24,15*b* añade al conocido texto de Marcos —o a Marcos mismo— una indicación de cuño bíblico: se trata de la abominación de la desolación «de la que habló el profeta Daniel». No debe sorprendernos que se califique a Daniel de «profeta». Encontramos algo completamente similar en Flavio Josefo (*Antigüedades judías,* X, XI, 4, n.° 246).

Sorprende sobre todo la diferencia de las expresiones que figuran en los dos evangelistas. Marcos es impreciso: la abominación de la desolación será «erigida donde no debe». Como el texto apela precisamente en este lugar a la comprensión *del lector,* el problema no consiste en saber en qué podía pensar *Jesús,* sino en descubrir a qué alude el *evangelista o su fuente.* La alusión al lector da a entender que el texto tenía una aplicación actual. Las opiniones de los críticos siguen en este punto caminos irreconciliables. Quienes tienen presente la situación sugerida en el libro de Daniel piensan que el autor del inciso alude a la erección de una estatua idolátrica en el templo durante el reinado de Calígula (año 40 d.C.). Los otros críticos, que se sienten más interpelados por los textos que aluden a la huida (Mc 13,14*b*-18), ven ahí una alusión a la huida de los cristianos que, según Eusebio de Cesarea, abandonaron Jerusalén y se trasladaron a Pella al estallar la guerra en Judea. La pluralidad de las hipótesis habla a las claras del carácter aleatorio de las mismas.

En Mateo, la profanación del «lugar sagrado» (*en topo*[i] *haguio*[i], 24,15) remite más explícitamente a Dan 11,31, que menciona la profanación del santuario (LXX: *to haguion;* Teodoción: *to haguiasma*), antes de que se instale «una abominación de la desolación». Pero el problema se mantiene completamente intacto, pues el término traducido por «abominación» *(bdelygma)* se corresponde, en la mayoría de los casos, con dos términos hebreos: uno *(šiqqus)* designa con frecuencia un ídolo (concretamente en Dan 9,11 y 12); el otro *(to'ebah)* designa algo abominable, sin una ulterior concreción de la naturaleza concreta de tal cosa abominable. En cuanto a la «desolación» *(eremosis),* puede tener numerosos sentidos. Por consiguiente, no podemos excluir la posibilidad de que la expresión completa tenga un contenido pregnante que podría aplicarse a varios objetos diferentes: el horror de las ruinas instaladas en el «lugar sagrado» por el incendio del año 70 d.C. es una de las significaciones posibles. Tal vez sea la probable en Mateo. El texto de Marcos es muy impreciso («donde no debe») para interpretarlo en este mismo sentido.

Cabe la posibilidad de que la recensión de Marcos suponga la relectura de un texto anterior a la destrucción del templo, pues no se cita a éste cuando resulta que él (el templo) constituye el punto de partida de la cuestión planteada por los discípulos (Mc 13,3-4). El inciso del versículo 14*b* puede significar que la guerra judía ha comenzado y que la invitación a la huida reviste una rabiosa actualidad antes de que Jerusalén comience a sufrir el asedio (versículos 14*c*-18). Pero no podemos decir más sin caer en conjeturas inciertas. Se lee a continuación una cita casi literal de Dan 12,1: es la evocación de la gran «tribulación» que aguarda al pueblo de Dios (Mc 13,19 = Mt 24,21). Puesto que no se trata de una pintura precisa, sino de una amenaza enunciada en términos generales, no se puede decir a priori cómo la tradición evangélica pudo actualizar este texto de Daniel, tomado por Jesús en sentido apocalíptico. Pero la mención de que los días

de la tribulación se abreviarán en gracia a los «elegidos» confiere al cuadro un horizonte de esperanza.

En el libro de Daniel, la esperanza desembocada en el anuncio de la resurrección de los justos (Dan 12,2-3). Aquí, si dejamos a un lado la advertencia de Mc 13,21-23 (= Mt 24,23-25, más 24,26-28, que identifica claramente a Cristo con el Hijo del hombre cuya venida se espera), se desemboca en el tercer cuadro del apocalipsis sinóptico. Este tercer cuadro está dedicado a la *manifestación gloriosa del Hijo del hombre* (Mc 13,24-27 = Mt 24,29-31, más amplia que en Marcos). Me interesa sobre todo el *logion.* También ha sido tomado de Daniel, pero su centro se encontraba en Dan 7,13. Se trata de la venida del Hijo del hombre, personalizado aquí, a diferencia de lo que ocurría en el texto primitivo, que decía expresamente: «*como* un hijo de hombre.» Viene «entre nubes», dice Marcos; «sobre las nubes del cielo», concreta Mateo (tomado de Dan 7,13 en la recensión griega de los LXX). Se evoca esta venida en función de quienes la «ven». A la hora de buscar una explicación de esta expresión, no concuerdo con A. Feuillet (RB [1949] 354). Según este autor, «hay que entender "ver" o "aparecer" en el sentido metafórico de la experiencia de la dignidad eminentísima de Jesús...» —aquí y en Mt 26,64— «... se impondrá en adelante en todo su esplendor mediante el giro que tomarán los acontecimientos: con los ojos del cuerpo, no se verá ya al Hijo del hombre en el cielo, como tampoco a Jesús sentado a la derecha del Padre.» La aplicación de todo el texto al juicio de Jerusalén con ocasión de su destrucción impone esta interpretación, que suprime toda alusión a la parusía. Y esta interpretación va contra el movimiento interno del texto, que proyecta sobre la pantalla del porvenir el cuadro del «fin». Esto no quiere decir que no se pueda materializar la «vista» en sentido empírico, pero las «visiones» sobrenaturales tienen su realismo propio.

En Marcos, el sujeto del verbo «ver» es un plural impreciso (sujeto vago que corresponde al impersonal «se» y a un verbo arameo plural: *yiḥzon* o *yiḥmon,* según el dialecto que se elija). La relación cronológica entre esta visión del Hijo del hombre y la «gran tribulación» es imprecisa: «Mas por esos días, *después* de aquella tribulación...» (13,24*a*). Por el contrario, la venida del Hijo del hombre va acompañada de una escenificación que lleva a reconocer en ella una manifestación divina. Se trata de un cataclismo cósmico cuyos trazos se han tomado de Is 13,10 (marco del día del Señor que viene a castigar a Babilonia) y de Is 34,4 según los LXX (marco del juicio que se abate sobre Edom). Estos trazos se convirtieron en clichés literarios que ya no conservan aquí el sentido que tenían en los textos de los que fueron tomados: el tema del juicio no aparecerá ya más en la continuación del texto. Por el contrario, cuando venga «con gran poder y gloria» el Hijo del hombre enviará a los ángeles para reunir a los elegidos. La descripción de esta reunión utiliza imágenes bíblicas tomadas de Zac 2,10 y de Dt 30,4 (en contextos literarios muy diferentes). Se trata, pues, de una evocación apocalíptica orientada por completo hacia la salvación de los «elegidos».

Pienso que no se hace plena justicia al sentido del texto cuando se le aplica exclusivamente a la experiencia de la Iglesia, donde se reúnen hombres de todas las naciones (tesis de A. Feuillet). Se trata, más bien, de la salvación *final* de la que participarán los «elegidos», que son, ciertamente, miembros de la Iglesia: «Se considera todos estos acontecimientos desde el punto de vista de los elegidos, quienes tienen que atravesarlos para llegar a la salvación definitiva. Estas predicciones espantosas ... (N.B. Se trata del escenario catastrófico que antecede) ... encierran así un mensaje de esperanza» (J. Dupont, en *Apocalypses et théologie de l'espérance,* p. 269). La parábola de la higuera y su aplicación, con lo que se cierra el apocalipsis (13,28-29), prolongan esta llamada a la esperanza: la proximidad del Hijo del hombre es, para los lectores del texto, similar a lo que, para el común de los hombres, es la proximidad del verano.

Mateo comparte el mismo sentido general del cuadro, pero lo compone introduciendo ampliaciones significativas. Concretamente, subraya de forma mucho más inequívoca la identificación del Hijo del hombre con el Cristo glorioso. En efecto, el discurso apocalíptico de Jesús no responde ya a la pregunta

acerca de «la señal de que todas estas cosas están para cumplirse» (Mc 13,4). Los discípulos la han formulado en estos términos: «Dinos cuándo sucederá eso y cuál será la señal de *tu venida* y del fin *(synteleia)* del mundo» (Mt 24,3*b*). Se pone así claramente de manifiesto que los cataclismos cósmicos (24,29) caracterizan «el fin del mundo» presente (24,3*b*) en el momento en que va a comenzar el «mundo futuro». El evangelista insiste, además, en cómo este fin empalma con la gran tribulación: «*Inmediatamente* después de la tribulación de aquellos días...» (24,29*a*). Se subraya así la inminencia psicológica de la venida del Señor. Pero nuevos trazos enriquecen el cuadro de este retorno: «Entonces aparecerá en el cielo la *señal del Hijo del hombre* (cf. Ap 12,1.3; 15,1); entonces todas las tribus de la tierra se lamentarán y verán venir al Hijo del hombre sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria» (Mt 24,30).

El final echa mano de una expresión tomada de Zac 12,10.12.14, que encontramos de nuevo en Ap 1,7 a propósito de Cristo que «viene *con* las nubes del cielo» (cf. Dan 7,13, arameo y griego de Teodoción). Por consiguiente, «la señal del Hijo del hombre» no es sino el Hijo del hombre mismo (genitivo epexegético). El verbo empleado *(phainomai)* traduce el hebreo *nir'e'* en Dan 1,13.15 (= aram. *'itḥ^{e}zi* / *'itḥ^{e}me*, siguiendo el nivel de lengua y el dialecto elegidos). En la pasiva tiene, pues, el mismo sentido que el activo *opsontai* que viene a continuación («verán») y con el que se puede vincular la expresión del Apocalipsis: «Una gran señal apareció en el cielo (*ophthe*, mismo verbo en pasiva)» (Ap 12,1, recogido de nuevo en 12,3). Las «señales» son la «mujer vestida de sol» y el «gran dragón». Aquí, la señal *es* el Hijo del hombre que representa simbólicamente al Cristo glorioso en el momento de su parusía. Se observará que «las tribus de la tierra» tienen aquí y en Ap 1,7 una connotación negativa.

Sin embargo, no se trata del juicio de esas tribus. Simplemente, se constata de forma implícita que no participarán de la salvación. En efecto, ésta está reservada a los «elegidos» que los ángeles reúnen de todas partes (24,31). A este rasgo, que encontramos ya en Marcos, Mateo añade un detalle, tomado de Is 27,13, que reaparece en los cuadros escatológicos de 1Tes 4,16 y 1Cor 15,52: la reunión se hace al son de la «gran trompeta». Se

trata, pues, de una *asamblea litúrgica.* Pero sus beneficiarios son ahora los «elegidos», no los israelitas dispersos por el mundo. Además, el punto de reunión no es ya el templo de Jerusalén, sino el Hijo del hombre mismo; en términos cristianos, el Cristo glorioso, el Señor (cf. 1Tes 4,17). La comparación de Mateo y Marcos pone, pues, de manifiesto retoques literarios relacionados directamente con la relectura cristiana de este breve conjunto apocalíptico. Éste mantiene íntegra su actualidad alimentando la esperanza de aquellos que lo leen o lo escuchan.

b) La recensión de Lucas

En páginas anteriores he intentado caracterizar la fuente seguida por Lucas. La he llamado apocalipsis ***B*** (Lc 19,41-44 + 21,10-11.20-28, con la misma conclusión de la parábola de la higuera que brota). A diferencia del apocalipsis ***A***, el ***B*** no se ocupa de la suerte del templo, sino de la que aguarda a Jerusalén. De momento, dejo de lado el problema planteado por la lectura «histórica» del texto, es decir, la cuestión de su formulación literaria en tiempos de Jesús. Me limito a tratar de captar las resonancias que pudo haber tenido para los lectores de la fuente de Lucas y del evangelista mismo.

En un estudio clásico publicado en 1947, C.H. Dodd había puesto de manifiesto que también el texto de Lucas contiene numerosas alusiones bíblicas (cf. *The fall of Jerusalem and the abomination of desolation*, en *More New Testament studies*, Manchester 1968, p. 69-83). Pero, mientras que la fuente de Marcos y de Mateo toma sus citas sobre todo del libro de Daniel, la fuente de Lucas toma de Daniel sólo el tema del Hijo del hombre que viene «en una nube» (Lc 21,27*a*, donde no se ha respetado exactamente la formulación de Daniel). En cuanto al resto, su evocación del asedio y de la devastación de Jerusalén está tejida de alusiones que remiten a textos proféticos referidos al asedio del año 587 a.C. La «desolación» —en el sentido de devastación (21,20*b*)— figura abundantemente en el libro de Jeremías. El «cumplimiento de cuanto está escrito» (21,22*b*) remite

a Jer 25,13. La «cautividad» (21,24*a*) es un lugar común profético. Jerusalén «pisoteada por los gentiles» (21,24*b*) remite al texto griego de Zac 12,3. Dodd sacó de estas observaciones algunas conclusiones prácticas: 1) El texto de Lucas no representa aquí una refundición del texto de Marcos, sino que proviene de otra fuente. 2) No ha sido escrito para exponer la experiencia de los acontecimientos del año 70 d.C., sino que sus formulaciones son clichés literarios extraídos de las Escrituras.

Este último punto es materialmente exacto. Pero no permite sacar conclusiones ciertas, pues un texto redactado *después* del año 70 habría encerrado, al menos, las mismas posibilidades para evocar la experiencia reciente tomando de nuevo el lenguaje de las Escrituras. Pero el final del versículo 24 («Jerusalén será pisoteada por los gentiles») está tomado de la Biblia griega, no de la Biblia hebrea. Es, por consiguiente, una relectura *griega* de un apocalipsis primitivo. Además, a esta anotación sigue una indicación cronológica para la que se buscará en vano un paralelo en la Escritura: «... hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles» (21,24*c*). Este *tiempo de los gentiles,* unido a una catástrofe universal (21,25-26), es el de su juicio. Por eso «las naciones» serán presa de la angustia (21,25*b*) «por las cosas que vendrán sobre el mundo» (21,26*a*). Los hombres, «que se mueren de terror» (21,26*a*), «verán venir en una nube al Hijo del hombre» (21,27). Ésta no es la fórmula de Dan 7,13, ni en el texto de los LXX ni en el texto arameo (seguido por Teodoción). Pero encontramos ahí la lógica de la teología de Lucas. En su relato de la ascensión de Jesús, Lucas señala que «una nube le ocultó a la vista de sus ojos» (= de los discípulos: Act 1,9). Es preciso que «el cielo se abra» más allá de esta nube para que Esteban vea «al Hijo del hombre (= Jesús) en pie a la diestra de Dios» (Act 7,56). Es, pues, normal que él retorne al final del tiempo «en una nube»: ésta forma parte del material literario de los apocalipsis (cf. Ap 10,1; 11,12; 14,14-16). Ya no se trata de «las nubes» (en plural) de Dan 7,13. El evangelista ha dado la última mano al cuadro, incluso si se admite que en conjunto ha reproducido una fuente más antigua.

A propósito de esta fuente, se plantea la pregunta siguiente:

¿Por qué conservó el cliché bíblico del asedio de la ciudad, en lugar de la «abominación de la desolación» instalada «donde no debe», en un contexto en el que la clara alusión a Dan 7,13 había generado mecánicamente múltiples alusiones al mismo libro (apocalipsis de Mc-Mt)? ¿Acaso la actualidad de la amenaza de Jesús contra la Jerusalén infiel no se percibió aún con más fuerza *tras* la guerra de los años 66-70, la devastación de la Ciudad santa y la cautividad de un gran número de judíos? ¿Acaso el evangelista mismo no vivía durante ese «tiempo de las naciones» en que «Jerusalén fue pisoteada por los gentiles» (21,24)? Es la actualidad cristiana. En el horizonte del futuro estaba el «día del Hijo del hombre» (cf. Lc 17,22-37, cuyos paralelos se encuentran dispersos en Mc 13 y Mt 24). El texto de Lucas resume brevemente las señales catastróficas que anuncian ese día (Lc 21,25*a*), al tiempo que retiene la alusión a la sacudida de las potencias del cielo (21,26*b*, tomado de Is 34,4 en la Biblia *griega*). Por el contrario, Lucas explicita el mensaje de esperanza en el que desemboca el apocalipsis: «Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque vuestra liberación se acerca» (21,28).

El término «redención» *(apolytrosis)* pertenece al vocabulario del *corpus* paulino (7 veces) y de la carta a los Hebreos (2 veces), pero está ausente del resto de los Evangelios. Su paralelo *lytrosis* aparece dos veces en Lucas y una vez en la carta a los Hebreos. En cambio, *apolytrosis* aparece una vez en la Biblia griega (Dan 4,32, sin paralelo arameo) y *lytrosis* está bien atestada ahí (10 veces). Los verbos correspondientes *apolytroun* (2 veces), y *lytroun* (más de 100 veces) están implantados sólidamente en el vocabulario bíblico, en correlación con el hebreo *ga'al* y *padah.* El verbo «enderezarse» *(anakypto)* pertenece exclusivamente al vocabulario de Lucas (Lc 13,11, con dos empleos en el episodio de la mujer adúltera [Jn 8,7.10], que determinados manuscritos colocan en el Evangelio de Lucas). Otro tanto hay que decir del verbo «levantar» (*epairo:* aplicado a la cabeza, los ojos, la voz o las manos), atestado 67 veces en Lucas y 5 veces en Act, frente a 0 veces en Marcos, 1 vez en Mt (17,8), 4 veces en Juan (una de ellas en la citación de un salmo), y 3 veces en el *corpus* paulino.

Todo esto nos lleva a pensar que la conclusión del versículo 28 deriva de la redacción de Lucas más bien que de su fuente. Pero este retoque literario se limita a explicar el sentido de la fuente en la perspectiva de la teología cristiana: la «redención» de los fieles —a los que en adelante se dirige el discurso— es la conclusión lógica de la venida del Hijo del hombre, paralelamente a la reunión de los elegidos en Marcos y Lucas (y ya en la fuente de ambos).

De esta manera, en los tres Evangelios *la lectura del texto en función de la actualidad cristiana prolonga el sentido que las palabras de Jesús podían tener en el espíritu de sus contemporáneos.* Se identifica la «abominación de la desolación» (más claramente en Mt que en Mc) con la gran «tribulación» (Mc-Mt). Se sabe cómo las amenazas de Jesús contra la Jerusalén infiel al evangelio tomaron cuerpo en los acontecimientos dolorosos (Lc). Pero la esperanza cristiana se mantiene intacta. Ella se ha centrado en la venida del Hijo del hombre, identificado claramente con el Cristo glorioso, y en la reunión de los elegidos (Mc-Mt) o en la redención (Lc). Estas constataciones ponen en evidencia la teología de cada uno de los tres Sinópticos. Como los trozos reproducidos son apocalípticos, cabe decir que se trata de una *teología de la historia* en la que está integrado el «tiempo de la Iglesia» y cuyo horizonte es la «parusía» de Cristo. El problema consiste ahora en saber si de esta dimensión «historial» podemos remontarnos a las palabras «históricas» de Jesús.

3. De lo «historial» a lo «histórico»

El examen crítico de los tres Sinópticos ha mostrado ya con claridad que existieron dos fuentes, probablemente escritas. De una de ellas dependieron Marcos y Mateo, y de la otra Lucas. Hay que buscar los rasgos redaccionales propios de los evangelistas sobre todo en la compilación de conjunto, donde los cuadros apocalípticos alternan con instrucciones. Pero también

cabe detectar esos rasgos en determinados detalles de Mateo y de Lucas. No se trata de infidelidades a las fuentes, sino de simples adaptaciones literarias que extraen de aquéllas las conclusiones lógicas al servicio de una actualidad candente. Una vez desvelada claramente por la resurrección de Jesús la identidad del Hijo del hombre, la utilización del símbolo tomado de Dan 7,13 adquiere la plenitud de su sentido: se trata de la «venida» de Jesús esperada por la Iglesia (cf. 1Cor 16,22: *Maranatha*, y Ap 22,17.20) o de su advenimiento (*parousia*, en Mt 24,3.27.37.39; cf. 1Cor 15,23; 1Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23, etc.). Pero, ¿cómo estaban las cosas en tiempos de Jesús? ¿Qué sentido se podía percibir entonces en tales palabras? ¿Cuál era el contenido material de sus *ipsissima verba* (sus palabras pronunciadas literalmente)?

a) Una cuestión de principio

También aquí, la tendencia escéptica de determinados críticos puede resultar desmesurada. Escribe R. Bultmann: «Mc 13,5-27 es un apocalipsis judío remodelado en sentido cristiano» (*Histoire de la tradition synoptique*, p. 161). He aquí su explicación de conjunto:

> «Mc 13,7s.12.14-22.24-27 son dichos apocalípticos judíos que ya antes de su utilización por parte de Marcos formaban un conjunto que se mantuvo intacto en lo esencial. Los versículos 5s.9-11.13*a*.23 son añadidos cristianos. Es significativo: 1) El recurso a un apocalipsis judío y su utilización como palabra de Jesús, en virtud de lo cual se identifica lisa y llanamente al Mesías (v. 21s) o al Hijo del hombre (v. 26s) con Jesús. 2) La naturaleza de la remodelación: *a*) inserción de referencias a la persona de Jesús; *b*) inserción de *vaticinia* de la misión y del tiempo de las persecuciones; *c*) inserción de un *vaticinium* de acontecimientos contemporáneos (v. 5s)» (ibíd., p. 157).

En estas condiciones, es claro que las añadiduras de Mateo y la reelaboración de Lucas se deben completamente a ellos. Me he mostrado más crítico que Bultmann en el plano del análisis

literario; he atribuido Mc 13,7 y Mc 13,8 a dos «documentos» originales diferentes; y he considerado la advertencia contra los falsos cristos y los falsos profetas (13,21-22) como inserción secundaria en el desarrollo apocalíptico. Tampoco he sentido la necesidad de separar 13,12 del anuncio de persecuciones (13,9-13): dejo de lado este conjunto, que exigiría un estudio especial. Subrayo de manera especial que nada nos obliga a considerar como apocalipsis *judío* los versículos puestos aparte por Bultmann.

¿Acaso habría que considerarlos un apocalipsis judío por estar tejidos de reminiscencias escriturísticas? Recordemos que todos los trozos apocalípticos de origen cristiano presentan el mismo carácter: la voz del arcángel, la trompeta de Dios y la resurrección ocupan un lugar central en 1Tes 4,15-17 (¡que alude a una «palabra del Señor»!); 1Cor 15,25-28 cita dos Salmos comentados en estilo midrásico, mientras que 15,52 vuelve a la trompeta final y a la resurrección de los muertos; 2Tes 1,6-10 y 2,3*b*-8 contienen numerosas alusiones bíblicas. ¿Y qué decir del Apocalipsis de Juan? La razón esgrimida no es suficiente para fundamentar la hipótesis de Bultmann.

El aspecto claramente judío de los pasajes apocalípticos debidamente señalados y los paralelos ocasionales que pueden presentar determinados apocalipsis judíos (1Hen, 4Esd, 2Bar), ¿acaso constituyen una prueba de mayor peso? Demuestran simplemente que los textos de Mc-Mt y Lc fueron transmitidos en ambientes judeocristianos, en los que se conocían de memoria los pasajes bíblicos utilizados en los dos pequeños apocalipsis que recogen los evangelistas. No hay motivo alguno para negar a estos ambientes una preocupación «escatológica» que existía en ambientes judíos y que está atestiguada en otros pasajes del Nuevo Testamento. Pero, ¿afecta esto a la simple *historia redaccional* de los textos en cuestión o a su *creación* pura y simple? Ésta es la verdadera cuestión.

b) Profecía y apocalíptica en las palabras de Jesús

Bultmann tiende a atribuir a «la comunidad» (judeocristiana) un poder creativo poco menos que ilimitado. No pretendo oponerme sistemáticamente a sus hipótesis, pero arrancaré aquí de un texto en el que incluso él reconoce la posibilidad de una palabra original de Jesús: me refiero al *logion* sobre la venida del Hijo del hombre, que Lucas ha conservado en su «mayor inserción» (Lc 17,23-25, dentro del discurso de 17,20-37) y que Mateo ha introducido en el discurso escatológico (Mt 24,26-27). «Porque como el relámpago sale por oriente y brilla hasta el occidente, así será el advenimiento *(parousía)* del Hijo del hombre.» Esta versión de Mateo difiere algo de la de Lucas, quien no utiliza el término «advenimiento». Según Bultmann, los evangelistas «no escribieron esta palabra, que puede ser perfectamente, bajo esta forma, una profecía primitiva» (= de Jesús). «Tampoco tenemos razón alguna para pensar que Jesús no pudo pronunciarla» (*Histoire...*, p. 137). Saquemos de ahí una conclusión: no tenemos más motivos para pensar que Jesús no podía evocar el día en que los hombres «verán venir al Hijo del hombre entre nubes con gran poder y gloria» (Mc 13,26). Sorprendería que él hubiera hablado del «advenimiento» del Hijo del hombre sin tener en su mente una representación de ese acontecimiento sacada del libro de Daniel. Pero si eso es así, la imagen en la que culmina el apocalipsis sinóptico se inscribe en el marco de las palabras auténticas de Jesús. Podemos razonar partiendo de ahí y preguntarnos si el resto de este apocalipsis no puede proceder también sustancialmente de él.

Vayamos por orden. El dicho de Mt 24,26-27 (= Lc 17,23-25) supone que Jesús reconoce el libro de Daniel como Escritura Santa, hecho que no era compartido universalmente en el judaísmo del tiempo de Jesús. Ese reconocimiento supone también una cierta interpretación de Dan 7, interpretación en la que el *bar 'enaša* deja de ser un simple símbolo («alguien *como* un Hijo del hombre», por oposición a los animales simbólicos que preceden), sino un personaje escatológico que viene en (Mc), sobre (Mt) o con (Ap 1) las nubes. ¿Para qué viene exac-

tamente? Resulta difícil escapar a la conclusión de que su venida pretende servir de punto de reunión de los elegidos, como decían Mc 13,27 y Mt 24,31. Continuemos el razonamiento. Si Jesús conoce e interpreta este pasaje capital del libro de Daniel, ¿por qué se le niega el derecho a haber conocido y utilizado en su evocación del futuro otros dos pasajes del mismo libro que debieron de haberle causado profunda impresión en un momento en que el rechazo de su evangelio se fraguaba entre las autoridades judías y en Jerusalén, el pasaje que habla de la «abominación de la desolación» (9,27 y 11,31) y el pasaje que anuncia la «gran tribulación» (12,1)? No debería sorprender esto si tenemos presente que otros textos evangélicos hablan claramente de su espera de la resurreción afirmada en Dan 12,2-3. En tales circunstancias, la exposición de Mc 13,14-20 (= Mt 24,15-22) puede remontarse también, sustancialmente, a sus propias palabras.

En cuanto a la evocación de la catástrofe cósmica que sirve de marco a la venida del Hijo del hombre (Mc 13,24-25), aquélla recoge dos citas del libro de Isaías (Is 13,10 y 34,4). Y precisamente el libro de Isaías es el que más huellas deja en la predicación de Jesús. Los demás profetas tienen una incidencia mucho menor en esa predicación. Y cabe señalar que nuestros Evangelios actuales citan Is 34,4 y según la versión griega del libro. Por consiguiente, la adaptación de la palabra de Jesús encierra, en la versión griega del apocalipsis *A*, una parte de historia redaccional que debemos reconocer lúcidamente: el anuncio escatológico hecho por Jesús, que contenía a la vez una perspectiva de juicio (la desolación y la tribulación) y una perspectiva de esperanza (la venida del Hijo del hombre) ha sido conservado en su sentido general con determinadas alusiones bíblicas que constituyen su fundamento. Pero no tenemos la literalidad de ese anuncio. Habría que ser muy ingenuos para sorprenderse de ello: la verdadera fidelidad al mensaje evangélico no consiste en la pura repetición verbal.

Este mensaje profético de juicio y de esperanza concierne «al fin» (Mc 13,7*c* = Mt 24,6*c*). Pero sus prolegómenos necesarios, las guerras y los rumores de guerra (Mc 13,7*a* = Mt 24,6*a*), son lo bastante vagos como para no estar en relación directa con los acontecimientos de la rebelión judía. Dichos prolegómenos adquirieron entonces un relieve evidente, pero ya estaban presentes en los presentimientos de Jesús. La actualización de sus palabras en la fuente utilizada por Marcos y Mateo ha dejado sólo una señal cierta, a saber el inciso introducido a propósito de la «abominación de la desolación instalada donde no debe» (Mc 13,14*a*): «El que lo *lea*, que lo entienda». La vaga alusión de Marcos (o incluso de su fuente) a la guerra ya comenzada será precisada por Mateo, que parece conocer la desolación del «lugar santo» (Mt 24,15). Pero, ¿no nos encontramos ya aquí ante la reinterpretación de un anuncio profético más genérico de Jesús, quien a su vez actualizaba el libro de Daniel? Esa atención al lugar sagrado casa perfectamente con la ubicación del discurso escatológico en un marco narrativo determinado: Mc 13,3-4 y Mt 24,3 nos presentan a Jesús sentado en el monte de los Olivos frente al templo, y sus discípulos le preguntan «cuál será la señal de que todas estas cosas están para cumplirse» *(syntelesthai)*. El discurso responde a esta pregunta. No hay razón alguna para calificar de artificial este «montaje». La redacción de Mateo da cuerpo al interrogante precisando: «¿Cuál será la señal de tu advenimiento (*parousia*, con la identificación explícita de Jesús con el Hijo del hombre) y del fin *(synteleia)* del mundo (*aionos* = arameo *'al^e^ma*)?» (Mt 24,3*b*). El evangelista explicita el contenido virtual de la pregunta. Ésta se relaciona directamente con la suerte del templo, lugar sagrado del judaísmo. No deberá sorprender, pues, que el cuadro del «fin» gire alrededor de la suerte del templo antes de que la venida del Hijo del hombre dé la señal de la reunión de los elegidos.

Esto nos obliga a preguntar por la actitud de Jesús respecto del templo. El anuncio de su futura profanación, sean cuales fueren las modalidades concretas, está en coherencia plena con tres textos evangélicos.

Tenemos, en primer lugar, la escena extremada de la expulsión de los vendedores (Mc 11,15-18 = Mt 21,10-16 con algunas añadiduras = Lc 19,45-48 = Jn 2,13-16): los Sinópticos cierran ese relato alu-

diendo a la decisión de las autoridades que desean quitarse de encima a Jesús.

Está a continuación el anuncio de la destrucción del templo, relatada paralelamente por Mc 13,1-2, Mt 24,1-2, Lc 21,5-6, y colocada actualmente como preludio del discurso escatológico: del lugar santo no va a quedar «piedra sobre piedra».

Finalmente, tenemos la acusación esgrimida contra Jesús en su proceso religioso, según Mateo (más breve) y Marcos (más desarrollada). Jesús habría dicho: «Puedo destruir el templo de Dios y en tres días levantarlo» (Mt 26,61), o: «Yo destruiré este templo, hecho por manos humanas, y en tres días construiré otro, no hecho por manos humanas» (Mc 14,58). El cuarto Evangelio da testimonio de la existencia real de tal dicho, deformado por los «testigos». Juan lo sitúa en el marco del episodio de la expulsión de los vendedores: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19).

En tales circunstancias, ¿es posible extrañarse de que Jesús anunciara en estilo profético una profanación final del lugar santo tomando una expresión del libro de Daniel? Todo esto encaja perfectamente. Añadiré que, en el relato del proceso religioso tal como lo presentan Marcos y Mateo, la acusación de blasfemia contra el templo era suficiente para justificar la condena a muerte, pues Jesús había guardado silencio tras la declaración de los «testigos» (Mc 14,60-61*a* + 63-64; Mt 26,62-63*a* + 65-66). La pretensión mesiánica no constituía de suyo una blasfemia, aunque los jueces la consideraban una impostura. Marcos y Mateo insertaron en el marco actual (Mc 14,61*b*-62; Mt 26,63*b*-64) el interrogatorio relativo a este punto, pero con toda seguridad formaba parte de otro contexto. Lucas omite las preguntas relativas al templo, y tal omisión transforma el sentido de la escena. Pero Lucas sabe que la blasfemia contra el lugar santo acarreó la muerte a Esteban (Act 6,13-14). Todo esto pone de manifiesto que la acusación de Jesús contra el pueblo infiel al evangelio y el anuncio de la profanación del templo, del que no quedará «piedra sobre piedra», se inscriben en la lógica de las palabras y de las acciones de Jesús de cara al futuro. Nos queda por examinar la cuestión del Hijo del hombre.

c) La venida del Hijo del hombre

Claramente, nuestros Evangelios —y sus fuentes— entienden la venida del Hijo del hombre en/sobre las nubes (o «las nubes del cielo») como la *parousia* de Jesús como Cristo glorioso. La formulación de la pregunta de los discípulos recogida en Mt 24,3 lo dice explícitamente al vincular esta parusía con el fin del mundo presente (*synteleia tou aionos;* en arameo probablemente: *šeṣayut ʿal^{e}ma*). Pero esta formulación, que modifica el texto de Mc 13,4, supone una perspectiva de fe postpascual. El problema prepascual es el siguiente: ¿Qué sentido podía tener la reutilización de la imagen de Daniel para los oyentes directos de Jesús, y qué sentido le daba Jesús? En cuanto a la primera parte de la pregunta, es claro que los oyentes de Jesús no podían sobrepasar el horizonte de la hermenéutica judía, a pesar de que la personalización del Hijo del hombre en el dicho de Jesús invitaba a ver ahí la manifestación de un ser trascendente que presidiría la reunión de los elegidos. Es seguro que los discípulos no pudieron identificar a Jesús con ese ser trascendente que viene en/sobre/con las nubes hasta después de las apariciones de Cristo resucitado.

Resulta mucho más delicado precisar el pensamiento personal de Jesús, pues esto supondría que podemos adentrarnos plenamente en su psicología, lo que ningún crítico inteligente pretenderá. Contamos, sin embargo, con diversas posibilidades de aproximación. La utilización de la expresión «Hijo del hombre» como designación de sí mismo es una de las originalidades del lenguaje de Jesús, pero es posible que tal expresión no pase de tener una resonancia banal: «yo» como miembro de la humanidad. Hay que admitir tal planteamiento de G. Vermes (en M. Black, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*, ^{3}1967, p. 310-330). Ni siquiera en Mc 8,38 (abreviado en Lc 9,26) se afirma claramente la identificación del «yo» con «el Hijo del hombre cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (Lucas distingue entre su gloria y la del Padre, lo que no especifica en modo alguno la relación filial entre el Hijo del hombre y el Padre). La lectura literal del discurso escatológico

produce la impresión de que Jesús anuncia la venida final del Hijo del hombre sin hablar expresamente de sí mismo, y esto es un indicio de que sus palabras fueron conservadas en su forma arcaica. Pero la imagen representa al menos la *formulación simbólica de su propia esperanza*, a pesar de que él no se cuenta entre los «elegidos» que los ángeles reunirán alrededor del Hijo del hombre. Esta esperanza lleva consigo la resurrección al tercer día, o después de tres días. No hay razón alguna para negar la realidad de sus anuncios. Y basta con entenderlos en su sentido general, sin pretender conocerlos palabra por palabra (Mc 8,31; 9,31; 10,34 y paralelos). El «tercer día» es entonces la designación simbólica del «día de la vivificación de los muertos», de la que Jesús será el primero en participar.

Pienso que D. Flusser, al razonar como historiador judío, fuerza un tanto las cosas cuando escribe:

«Por consiguiente, Jesús esperó al principio la venida de otro, pero terminó por convencerse paulatinamente de que él mismo era el futuro Hijo del hombre. De otra manera, resultaría incomprensible el diálogo de Cesarea de Filipo y las palabras de Jesús a Pedro, así como la respuesta que da al sumo sacerdote. Difícilmente se puede concebir esta última respuesta como una invención tardía de la Iglesia primitiva, sobre todo si tenemos presente que los evangelistas introdujeron en ella numerosos retoques porque no les parecía suficientemente afirmativa como profesión de fe de Jesús en su mesianidad» (*Jésus*, París 1970, p. 117s; trad. cast., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975).

Existe aquí una cierta confusión entre el tema del Mesías y el Hijo del hombre. El diálogo de Cesarea de Filipo utiliza (sólo en Mt) la expresión «Hijo del hombre» en el sentido banal de «yo» (cf. Mc y Lc), aunque es posible que Mateo pusiera en él una sobrecarga de sentido en función de la fe cristiana. Este diálogo gira alrededor de la cuestión de Jesús Mesías en Marcos, ampliada en sentido cristiano por Lucas («Mesías de Dios») y, sobre todo, por Mateo («el Mesías, el Hijo de Dios vivo»). La confesión de fe mesiánica es tan equívoca que, según Marcos y Mateo, Pedro protesta en nombre de todos contra la perspectiva de la pasión, refiriéndose implícitamente a la concepción habitual de la realeza mesiánica. En tales circunstancias, las palabras que Jesús dirige a Pedro plantean una cuestión particular sobre la que volveré más adelante[5].

Queda la respuesta que Jesús da a Caifás. D. Flusser representa una posición especial entre los historiadores judíos al admitir la historicidad de esa respuesta. He señalado en páginas anteriores que, en mi opinión, este fragmento del diálogo constituye una inserción en el interrogatorio sobre la blasfemia contra el templo. Pero mi afirmación no reduce en modo alguno la realidad histórica. Incluso se podría ver ahí el resumen lapidario de los agravios esenciales que el cuarto Evangelio sitúa en el tramo que va desde 7,14 hasta 11,54. Lucas refundió el interrogatorio y dividió en dos la pregunta de Caifás: «Si tú eres el Cristo, dínoslo» (22,67a), y: «Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?» (22,70*a*). Y Jesús es condenado a causa de la respuesta que da a esta última pregunta. Sin embargo, para Lucas, la expresión no ha alcanzado toda su resonancia cristiana. En Marcos y en Mateo, la pregunta de Caifás tiene un sentido judío más mitigado: ¿Es Jesús «el Mesías, el Hijo del Bendito» (Mc) o «de Dios» (Mt)? El término «hijo» conserva el sentido y alcance que tiene en los textos regios de 2Sam 7,14; Sal 2,7 (cf. Sal 89,27). La respuesta de Jesús desplaza la pregunta al entremezclar las expresiones del Sal 110,1 y de Dan 7,13 para construir una imagen compleja en la que el Hijo del hombre «se sienta a la diestra del Poder» (Sal 110,1) y después «viene con (Mc) o sobre (Mt) las nubes del cielo» (Dan 7,13, según el arameo y Teodoción en Mc, y según los LXX en Mt). ¿Cuál es el significado exacto de la respuesta que los Evangelios ponen en labios de Jesús?

Los retoques literarios propios de Marcos y de Mateo se encuentran al principio de la frase. En Marcos, Jesús responde a la pregunta de Caifás sobre su mesianismo regio: «Sí, lo soy.» Pero explica a continuación *cómo* es él el Mesías regio. En Mateo responde: «Sí, tú lo has dicho» (= «Eres tú el que lo dices»),

5. Cf. *infra*, p. 193-226.

respuesta reservada y hábil (cf. Lc 23,3; Jn 18,37*a*). Pero si se tratase de una composición cristiana que se limitaba a expresar la fe de la Iglesia, ¿cómo podía declarar Jesús a continuación en este tribunal de justicia ante el que comparecía: «Y yo os declaro que a partir de ahora (Mt solo) *veréis* al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mt 26,64*b* = Mc 14,62*b*)? *¿Le verán personalmente* los miembros del jurado criminal? La evolución posterior de los acontecimientos contradice esta declaración, si la entendemos en su materialidad y no con las virtualidades latentes del lenguaje profético. Se puede deducir de ahí que *la declaración enuncia literalmente la esperanza de Jesús en el momento en que sabe que va a afrontar la muerte porque su condena es inevitable.* En primer lugar, es claro que él se identifica efectivamente con el «Hijo del hombre» de Daniel: su expresión favorita para designarse a sí mismo adquiere así una plenitud de sentido que no era perceptible hasta entonces. En segundo lugar, une dos representaciones de su participación en la gloria divina: una como Mesías regio «sentado a la diestra de Dios» (Sal 110,1), la otra como Hijo del hombre que «viene con/sobre las nubes del cielo» (Dan 7,13). Esta declaración solemne recoge los términos mismos del discurso escatológico (Mc 13,26 = Mt 24,30*b*), con la diferencia de que «vosotros» sustituye a «ellos» y de que, en el desenvolvimiento futuro de este destino esperado, se esboza la distinción de dos tiempos: primero, el de la entronización a la diestra de Dios; posteriormente, el de la venida sobre las nubes del cielo.

Tal vez sorprenda la total ausencia de una alusión a la resurrección. Pero la glorificación mesiánica «a la diestra de Dios», ¿no implica una entronización celeste *más allá de la muerte* que Jesús debe afrontar? No se puede concebir tal idea sin que Jesús sea rescatado por Dios del poder de la muerte: es la esencia misma de la resurrección. Si no se distinguen claramente los dos «tiempos» de la glorificación celeste y de la venida final, si se hace incluso su anuncio a los interlocutores diciendo «veréis», es que la *inminencia psicológica* del «futuro de Dios» —que constituye el objeto de la esperanza— es una ley del lenguaje

profético y apocalíptico. La respuesta dada a Caifás clarifica, pues, el sentido de las imágenes utilizadas en el discurso escatológico: las completa y es completada por ellas. De hecho, «testigos» privilegiados «verán» a Cristo en la gloria (cf. Act 10,40-41). Pero no le verán en el marco apocalíptico evocado aquí, sino bajo los rasgos humanos que le harán reconocible e identificable como el «Jesús de Nazaret» con el que ellos vivieron, comieron y bebieron. Salvo en un detalle, sólo la visión de Esteban recogerá el doble simbolismo que encierra la respuesta de Jesús a Caifás: en «los cielos abiertos», el «hijo del hombre» estará de pie *(hestota)* «a la diestra de Dios» (Act 7,56). Tras la resurrección (aspecto negativo del misterio de Cristo en cuanto liberación del poder de la muerte) y la glorificación «a la diestra de Dios» (aspecto positivo del mismo misterio), se abrirá el tiempo de la espera, orientado hacia la venida del Hijo del hombre sobre/con las nubes: la esperanza judía se transformará en esperanza cristiana como consecuencia de la resurrección de Jesús.

Lucas ha construido de otra forma el relato del interrogatorio de Jesús (Lc 22,67-71). La fe cristiana del narrador influyó fuertemente en su presentación del suceso. Han desaparecido los testigos acusadores y la alusión a la destrucción del templo. Pero se desdobla la pregunta de Caifás. Primero dice: «Si tú eres el Cristo, dínoslo» (Lc 22,67*a*). Tras una finta hábil, Jesús desplaza la pregunta objetivando la imagen del «Hijo del hombre (= él mismo) sentado a la diestra del poder de Dios» (22, 69): se suprime el verbo «veréis», pero nos encontramos con la expresión «de ahora en adelante», que testimonia una esperanza inminente de la glorificación celeste, sin aludir de forma explícita a la resurrección de entre los muertos. También se omite la alusión a la venida final sobre las nubes del cielo, pero cabe recordar que tal aspecto está presente en Lc 21,27. La pregunta se hace entonces inevitable: «Así, pues, ¿eres tú *el* Hijo de Dios?» (22,70): en esta ocasión se expresa la filiación divina en términos que no admiten ninguna posibilidad de equívoco. Jesús no responde a este auditorio hostil con una declaración evidente que sirviera de fundamento de la fe misma. Se limita a

responder: «Vosotros decís que lo soy» (22,70*b*). La frase griega utiliza los pronombres con redundancia *(hymeis legete hoti ego eimi)*. Cabe entender estas palabras de diversas maneras: o bien se trata de una buena construcción según el modelo arameo, en la que los pronombres acompañan a los verbos en participio *('antun 'am*ᵉ*rin di 'ana hu')*; o bien es una manera de dejar a los interlocutores la responsabilidad de lo que dicen, sin negarlo, pero sin comprometerse con la interpretación que ellos dan («sois vosotros los que decís que lo soy»). En cualquier caso, tras esta declaración, sin necesidad ya de testigos (22,71*b*), se levanta la asamblea y se decide entregar a Jesús a Pilato.

En Lucas, el símbolo del Hijo del hombre se reduce, pues, aquí a la imagen de la glorificación celeste que, de cualquier modo, seguirá a la muerte. La amalgama de este símbolo con una expresión tomada del Sal 110,1 constituye la expresión de la esperanza de Jesús en el momento de enfrentarse con la muerte.

d) Vuelta al apocalipsis sinóptico según Lucas

El sentido de la expresión «Hijo del hombre» en la respuesta que Jesús da a Caifás (Lc 22,71) coincide, pues, exactamente con el del mismo símbolo en la visión de Esteban (Act 7,56). Pero hay que introducir una matización: en el primer caso expresa la esperanza *personal* de Jesús y su visión del futuro; en el segundo caso, por el contrario, la visión del Hijo del hombre en la gloria celestial traduce la esperanza de Esteban.

Tenemos que volver ahora a la versión *B* del apocalipsis sinóptico que Lucas mismo siguió y que, probablemente, amplió o modificó en algunos detalles. Sigue siendo su punto culminante la visión del Hijo del hombre «viniendo en una nube» —es decir, llegando del cielo— (Lc 21,27) por un movimiento contrario al de Dan 7,13. Marcos no había precisado la situación de aquellos que le verán (Mc 13,26: «verán» = «se verán»). Mateo le hacía desaparecer como una «señal» celeste ante «todas las tribus de la tierra». Éstas se darán golpes de pecho en señal de penitencia, mientras que sus ángeles reunirán a los

elegidos de las cuatro esquinas del universo. En Lucas, quienes le ven son «los hombres que se mueren de terror y de ansiedad por las cosas que vendrán sobre el mundo» (Lc 21,26*a*). Se omite la alusión a la reunión de los elegidos, pero se dirige directamente a los discípulos (= a los creyentes, para el evangelista) un llamamiento a la esperanza, en virtud de la redención que se aproxima. He señalado anteriormente el carácter específicamente lucano de esta última frase. No debe buscarse, pues, ahí el texto primitivo del apocalipsis *B*. También es posible que la mención de los hombres aterrorizados (21,25*b*-26*a*) se deba a la redacción lucana, sobre el fondo de una alusión bíblica (cf. Sal 65[64],8, según los LXX). Pero también cabe pensar en una redacción griega de la fuente de Lucas, de la que provendría la presentación abreviada del versículo 25*a*.

Queda por dilucidar, si ello es posible, el origen de este apocalipsis en el que el cliché de la destrucción de la ciudad ha ocupado el lugar de la «abominación de la desolación» y de la destrucción del templo. Admito como hipótesis de trabajo que Lucas haya separado los trozos y que haya sido reconstruida reuniendo Lc 19,41-44, Lc 21,10-11 y Lc 21,20-27. No se pueden poner en duda las lágrimas de Jesús por Jerusalén (19,41): él no es un profeta justiciero que anuncia con fuerza despiadada el castigo de la ciudad culpable. Como judío fiel, siente profunda pena por la suerte que previsiblemente correrá la Ciudad santa, la cual no ha «reconocido lo que le hubiera traído la paz» (19,42). Por otra parte, el *logion* de Mt 23,37-39 (= Lc 13,34-55) es una lamentación de idéntica tonalidad y donde se prevé también el abandono de Jerusalén y del templo. Por consiguiente, la evocación del asedio, escrita en prosa y modelada sobre la experiencia del primer asedio del año 587 a.C. (19,43-44), no desentona lo más mínimo en labios de Jesús. Pero tenemos que señalar un elemento común a este anuncio de la destrucción de Jerusalén y al de la destrucción del templo: no quedará «piedra sobre piedra» (Lc 19,44*b* y Mc 13,2*b* = Mt 24,2*b*). Lc 21,6 sigue a Marcos en este pasaje, aunque es muy vago acerca de los interlocutores de Jesús: «algunos decían» (21,5*a*).

Vamos a aventurar una hipótesis. Encontrándose Jesús en el monte de los Olivos, frente al templo, ha dejado entrever la futura destrucción de éste y ha pronunciado en esa ocasión un discurso apocalíptico basado esencialmente en reminiscencias de Daniel (= apocalipsis *A*). Al contemplar ante sí la ciudad de Jerusalén lloró también por ella, dejando entrever su destino futuro en un discurso inspirado por reminiscencias de la primera destrucción de la ciudad. Podemos detectar trazos de este segundo discurso en los actuales textos evangélicos gracias a una refundición secundaria que siguió el esquema general del apocalipsis *A* (apocalipsis *B*, utilizado por Lucas). Por esto, el apocalipsis *B* (Lucas) aparece como una segunda versión del apocalipsis *A* (Mc-Mt). Sus puntos de partida son diferentes: el anuncio de la destrucción del templo, por un lado; las lágrimas derramadas a causa de Jerusalén, por otro lado, y el anuncio del sombrío destino de la ciudad. El apocalipsis *B* tiene, probablemente, una parte redaccional más amplia que el apocalipsis *A* pero apenas es posible recuperar la literalidad de las palabras primitivas de Jesús bajo su configuración literaria actual, pues determinadas reminiscencias bíblicas suponen que se ha recurrido al texto griego de la Escritura (cf. Lc 21,24 y Zac 12,3, según los LXX). A decir verdad, tenemos al menos un ejemplo del mismo tipo en el apocalipsis *A* (Mc 13,25*b* = Mt 24,29*b*, imita a Is 34,4, según los LXX y reaparece en Lc 21,26*b*). En ninguno de ambos textos tenemos un punto de apoyo firme para remontarnos con seguridad a la literalidad de un texto en lengua semítica, aunque cabe la posibilidad de presumir en diversas expresiones un trasfondo arameo.

El apocalipsis *B* ha puesto el broche final al anuncio del asedio y de la destrucción de Jerusalén con una evocación del cataclismo cósmico del «fin», refundiendo los datos del apocalipsis *A*. Ha situado en este marco la manifestación final del Hijo del hombre, señal de la «redención» de los creyentes. Pero este apocalipsis había introducido con anterioridad un plazo en el tiempo, diciendo que Jerusalén «será pisoteada por los gentiles hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles» (Lc 21,24*b*). Muchos críticos atribuyen esta anotación a Lucas, quien habría

tomado nota del retraso de la parusía. Dado que se entrevé el apocalipsis *B*, reproducido por Lucas, sólo bajo su forma griega, y puesto que la frase que acabamos de citar depende del texto de los LXX de Zac 12,3 (y no del texto hebreo ni del *targum* actual), se puede atribuir también todo el trozo de Lc 21,20-24 al apocalipsis *B*, fijado en el judeocristianismo de lengua griega. Si este texto *toma nota* de la realización de las amenazas de Jesús mediante el asedio de Jerusalén, la guerra y sus muertos, la deportación de numerosos judíos, hasta el punto de que Jerusalén es «pisoteada por los gentiles», entonces el apocalipsis *B* nos ha llegado en una redacción que vio la luz después del año 70 d.C.

Tenemos que distinguir entre este trabajo redaccional y el fondo auténtico sobre el que el autor del apocalipsis *B* trabajó llevado por la intención de actualizar las palabras de Jesús y de mostrar en ellas un mensaje para los fieles de su tiempo. Lucas, que utiliza su trabajo, escribió su Evangelio en una fecha algo posterior (¿en los años ochenta?). Por aquella misma fecha, pero de forma independiente, Mateo realizó una «presentación actualizada» del apocalipsis *A*, siguiendo probablemente a Marcos, para los creyentes de origen judeocristiano. *La fidelidad auténtica al mensaje de Jesús exige de los evangelistas este esfuerzo de actualización que incluye necesariamente un trabajo redaccional.* La objeción clásica que se aduce contra esta visión del problema se basa en una noción equivocada de la profecía y en una concepción errónea de la fidelidad de los Evangelios a las palabras de Jesús[6]. De cualquier forma, el anuncio de la venida del Hijo del hombre en (o sobre, o con) las nubes, como representación simbólica de la esperanza hacia la que deben volverse los que acogen el evangelio, proviene de Jesús. Su respuesta a Caifás constituye en este punto la clave de nuestro texto.

6. Cf. el *excursus* 4, sobre la noción de profecía, p. 128-132.

SOBRE LA NOCIÓN DE PROFECÍA

1. De la concepción judía a la apologética cristiana

La concepción de la profecía como *predicción* exacta de acontecimientos futuros que llegan a realizarse posteriormente tal como habían sido predichos proviene de la apologética judía dirigida a los griegos. Flavio Josefo ofrece el ejemplo clásico en su presentación de Daniel: éste no sólo profetizó cosas futuras como los otros profetas, sino que, además, señaló la fecha en que sucederían esas cosas (*Antigüedades judías*, X, XI, 7, n.° 267-268). La apologética cristiana dirigida a los judíos tenía una concepción más flexible del «cumplimiento de las Escrituras» relacionando toda clase de textos inspirados y las realidades del Nuevo Testamento relativas a la existencia terrestre de Jesús, a su glorificación y a la vida de la Iglesia (cf. Justino, *Diálogo con Trifón*). Pero esta misma apologética, dirigida a los griegos, tomó la tradición de la apologética judía, como lo demuestra el hecho de que desde la obra de Orígenes *Contra Celso* se aplica constantemente el verbo «predecir» *(prolegein)* tanto para los profetas como para Jesús. No obstante, el objeto de las «predicciones» se amplía y abarca el conjunto del «misterio» cristiano (véase la introducción a la edición francesa de la obra de Orígenes, en Sources chrétiennes, t. V, n.° 227, p. 214-221: presentación de M. Borret). Por supuesto, se menciona la predicción que Jesús hizo de la destrucción de Jerusalén. La mención arranca del texto de Lc 21,20 (II,13), pero se trata de una argumentación destinada al «judío» de Celso. Y Orígenes señala como causa de «esta desgracia» el crimen cometido contra Jesús. Y cita a Flavio Josefo, que relaciona tal desgracia, según Orígenes, con la muerte de «Santiago, el justo» (I,47). Nada de esto decían los Evangelios. Éstos dan a entender que el problema surge como consecuencia del rechazo del evangelio.

Esta tradición apologética se transmitió de generación en generación en la Iglesia. En el siglo XVII, el «argumento de las profecías» ocupa un lugar importantísimo en los *Pensamientos* de Pascal. Aunque la confrontación con los «libertinos» de su tiempo le lleva a conceder cierta importancia a las profecías como «predicciones» de Jesús, Pascal se mantiene en la gran tradición de los Padres que hablan del «cumplimiento de las Escrituras», incluyendo ahí incluso las «figuras»

bíblicas. La situación cambia a partir del siglo XVIII. Los apologistas se ven entonces frente a la contestación de la fe que algunos «filósofos» racionalistas llevan a cabo. En consecuencia, los apologistas reducen paulatinamente su concesión de las profecías, hasta equipararlas a «predicciones» hechas realidad en Cristo Jesús, sin dar al término «predicción» la amplitud que todavía había tenido en Orígenes. A partir de ese momento, los profetas se convierten esencialmente en hombres a los que la inspiración de Dios capacita para «predecir» el porvenir. No se niega en modo alguno que ellos hayan realizado, además, acciones encaminadas a la conversión moral de los hombres de su tiempo. Pero esa acción misma se subordina a la manera en que ellos preparan la venida de Jesucristo anunciando por adelantado los principales rasgos de la vida y de la acción de Jesús, para que el pueblo judío viva esperándole. A medida que el tiempo pasa, esta argumentación tiende a reducir el campo de los textos probatorios y a mecanizar el razonamiento basado en ellos, con la intención de lograr argumentos irrefutables. Frente a los apologistas, la crítica racionalista, entonces pujante, afirma como principio la inexistencia de tales «predicciones». Y aduce como argumento la imposibilidad de conocer el porvenir. Si hay textos que parecen ser profecías de este género, se trata de predicciones *ex eventu* compuestas *post eventum*. Se aplica esto de manera especial a las profecías atribuidas a Jesús.

2. La concepción bíblica de la profecía

En realidad, quienes se oponen de esta manera a las «profecías-predicciones» desconocen la verdadera noción bíblica de profeta y de profecía. El profeta, siguiendo una inspiración interior que puede revestir formas diversas, anuncia la palabra de Dios a sus contemporáneos. Esa palabra, dirigida al «pueblo de la alianza», recuerda las reglas de la sabiduría de vida que Dios le ha dado. Pero la sabiduría en cuestión no es una moral atemporal. Ligada a la «vida en alianza con Dios», cumple una función esencial en la *experiencia histórica* del pueblo de Dios. Al proclamar la palabra de Dios, los profetas *ofrecen la interpretación de esta experiencia en el pasado, en el presente y en el futuro*. Ésa es su función propia.

La interpretación «profética» del *pasado* de Israel está expuesta en los libros «históricos», que el judaísmo ha llamado atinadamente «primeros profetas» o «profetas anteriores». Pero también los «profetas

de vocación» recuerdan esa interpretación cada vez que aluden a la experiencia histórica de Israel. La interpretación «profética» del *presente* explica el sentido de las situaciones en las que se encuentra Israel y posteriormente la comunidad judía. Y pretende fomentar la «vida en alianza con Dios», provocar la conversión en caso de necesidad y mantener viva la esperanza en el porvenir. De acuerdo con las circunstancias concretas, la interpretación del *futuro* reviste la forma de promesa o de amenaza. Aparecen las amenazas del juicio de Dios para el pueblo culpable, según la lógica de la alianza. Se habla de promesas ligadas al mismo principio de la alianza y concretadas mediante la descripción de un futuro ideal en el que el pueblo de Dios disfrutará plenamente de sus dones espirituales y temporales. Para dar contenido concreto a las amenazas y las promesas, los profetas recuerdan constantemente las grandes experiencias del pasado, tanto los momentos de desastre como las etapas de éxitos, reduciéndolas a sus rasgos esenciales. Las proyectan así sobre la pantalla del futuro, dándoles siempre una especie de inminencia psicológica, pero prestándolas también como algo condicionado. Unas y otras dependen de la actitud que adopte el pueblo de Dios en el momento presente ante el anuncio de su palabra. Su postura puede ser de conversión o de endurecimiento. El futuro pertenece exclusivamente a Dios.

El Deuteronomio indicó un criterio para reconocer la autenticidad de los profetas: el cumplimiento de sus palabras en la experiencia histórica ulterior (Dt 18,21-22). Así, la primera destrucción de Jerusalén acreditó la palabra de los profetas que la habían anunciado como una amenaza próxima (sobre todo Jeremías y Ezequiel). El Deuteroisaías fue acreditado por el decreto liberador de Ciro. Pero las promesas, formuladas todas ellas según la ley de la inminencia, jamás se cumplieron plenamente según la literalidad de un texto. Por consiguiente, todas ellas cumplieron una función de «señal indicadora» de un futuro absoluto que constituía el secreto de Dios.

3. Jesús profeta

Jesús no fue sólo «profeta» para su pueblo. Sin embargo, cumplió también esta función, ya sea mediante llamadas a la conversión ligadas a su interpretación de un presente en el que viene el reino de Dios, bien por medio de relecturas y reinterpretaciones de las promesas recibidas en el pasado por el pueblo de Dios, o mediante aperturas al

futuro bajo la forma de amenazas o de promesas. El discurso escatológico de Mc 13, Mt 24 y Lc 21 es un discurso profético (de forma apocalíptica). Encontramos recogidos en él determinados oráculos proféticos del pasado, una valoración profética del presente, perspectivas de futuro donde las amenazas referidas a una comunidad nacional rebelde al evangelio desembocan, sin embargo, en una promesa dirigida a los fieles, a los «elegidos». Las amenazas y las promesas reproducen espontáneamente formas bíblicas, pues constituirán un «cumplimiento de las Escrituras». Pero sus perspectivas no responden exactamente a la idea de «predicción» tal como la concibió una determinada apologética clásica.

La Iglesia primitiva releyó esas amenazas y promesas como interpretaciones proféticas de una experiencia histórica que seguía su curso. Ella se limitó a atisbar los indicios de su cumplimiento buscando ahí, por un lado, la interpretación profética del devenir y del futuro de la Iglesia. Por otro lado, se vio obligada a rastrear la interpretación profética del devenir del pueblo al que Jesús había anunciado el evangelio en primer lugar. Las transformaciones verbales que la literalidad de las palabras de Jesús pudo experimentar en la tradición evangélica derivan de esta atención a la interpretación profética de la experiencia histórica, tanto la del judaísmo, con su capital y su templo, como la del «pequeño resto» en el que se injertó enseguida una multitud de creyentes venidos de las restantes naciones.

4. El discurso escatológico de Jesús

Entendida así, la lectura del discurso escatológico de Jesús escapa al antagonismo que opuso en otro tiempo (y opone todavía) una determinada exégesis racionalista anclada en la idea de la «profecía *ex eventu*» y una apologética basada en la idea de la «predicción *ante eventum*». Una y otra dejan de lado el problema real, que es el de *la interpretación profética de la historia* presente, pasada y futura. A través de los textos de Daniel, Jesús se refirió a la experiencia de la profanación del templo en tiempos de Antíoco Epífanes para prever una similar «abominación de la desolación» en el templo de sus días. Se refirió a la primera ruina de Jerusalén para prever, entre lágrimas, un desastre similar en un futuro indeterminado. La conservación de sus palabras, en su condición de interpretaciones de una experiencia futura, prolongó y adaptó literariamente la letra concreta de las ame-

nazas ligadas a promesas. Tal prolongación y adaptación pretendían que los lectores percibieran mejor su valor *profético* o, lo que es lo mismo, *interpretativo* de una historia que había continuado su curso tras el tiempo de Jesús.

Lucas o su fuente practican la «teología profética de la historia» basándose directamente en las palabras de Jesús cuando presentan a «Jerusalén pisoteada por los gentiles, hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles» (Lc 21,24), esperando que, en el horizonte del futuro, el Hijo del hombre venga en una nube para traer consigo la liberación definitiva a los elegidos (21,27-28). Mateo practica de forma parecida la «teología profética de la historia» cuando recoge la tradición de las palabras de Jesús para evocar la «señal del Hijo del hombre» que aparece en el cielo y la reunión de los elegidos que se lleva a cabo al son de la trompeta sonora (Mt 24,30-31). Confundir estos desarrollos literarios con una invención gratuita de dichos «inauténticos» es ignorar el papel redaccional encomendado providencialmente a los autores inspirados.

4. El Hijo del hombre: polivalencia de un símbolo

Mi estudio pretendía clarificar las tres recensiones sinópticas del texto evangélico que anuncia la venida final del Hijo del hombre. Los lazos de este texto con los conjuntos paralelos a los que pertenece me han obligado a ampliar el campo de mi estudio. He descartado la tesis de R. Bultmanm que veía ahí, sin prueba decisiva alguna, un fragmento de apocalipsis *judío* tomado por «la comunidad» cristiana. Pero me he visto obligado a distinguir entre el sentido que este anuncio escatológico había podido tener en labios de Jesús y en las mentes de sus oyentes directos, y el sentido que ese fragmento adquirió después de la resurrección de Jesús en la predicación evangélica y en los textos en que esta predicación quedó fijada. Como el símbolo del Hijo del hombre está tomado del libro de Daniel, es bueno reflexionar, finalmente, sobre la evolución de su significación o, si se prefiere, sobre su polivalencia.

a) Del sentido vulgar de la expresión al sentido evangélico

Nos encontramos, en primer lugar, con un sentido vulgar y banal de la expresión: *ben 'adam* en hebreo (frecuente en Ezequiel) y *bar 'enaš* en arameo (frecuente en los *targumim*) designan en la acepción vulgar al individuo de la raza humana, al «ser humano». Hay que partir de ahí para comprender la utilización simbólica de la expresión. En su lenguaje personal, Jesús dio prueba de originalidad al utilizar la expresión para designarse a sí mismo. Pero sería abusivo afirmar que cada vez que Jesús empleó esa expresión tenía la intención de dar a entender su identificación con el «Hijo del hombre» de Daniel. La *relectura de sus palabras* después de su resurrección, en el marco del anuncio del evangelio, pudo hacer legítimamente esta operación. En mi opinión, esto fue lo que sucedió con los *logia* relacionados con el poder de perdonar los pecados (Mc 2,10 y paralelos) y con el poder sobre el sábado (Mc 2,28 y paralelos).

b) El libro de Daniel

Según los críticos, es muy discutible el origen de la imagen utilizada en el libro de Daniel (Dan 7,13-14). No tengo por qué entrar en esta discusión acerca de su proveniencia. Me limitaré a señalar que no se trata de un *personaje* («el Hijo del hombre»), sino de un *símbolo* que representa una cierta realidad cuya definición exacta resulta difícil. El símbolo mismo es sólo una aproximación («con [LXX: «sobre»] las nubes del cielo venía *como* un hijo de hombre»). Este símbolo constituye una antítesis evidente de los cuatro animales que representaban los reinos humanos y los reyes de esos imperios. Pero nos movemos dentro de la *lógica del sueño*, y no debemos concluir apresuradamente que el personaje «como un Hijo de hombre» es también un rey. Su aparición celeste «con (o sobre) las nubes» y su presentación ante la efigie divina («el Anciano de días») para ser entronizado sugieren la idea de que una realeza transcendente sustituye a las realezas humanas que se sucedieron unas a otras y que fueron de mal en peor.

En la explicación de este sueño, se da esta realeza al «pueblo de los santos del Altísimo» (Dan 7,27). Ese pueblo, antes perseguido (7,25), es ciertamente el pueblo judío en su condición de «pueblo de Dios». Pero no hay razón para afirmar que, mediante la figura del Hijo del hombre, el autor quiera aludir al *rey* mesiánico. Según Éx 19,6, Israel es «un reino de sacerdotes y una nación santa», pero no se alude ahí en modo alguno a una constitución monárquica. El pueblo salvado es, simplemente, el depositario del «reino de Dios» aquí abajo. Cabe la posibilidad de que la imagen del Hijo del hombre sea angélica por su origen literario y por la transcendencia que sugiere. Pero aquí es sólo un símbolo que cumple su función específica en la construcción metafórica de todo el relato del sueño.

c) La relectura judía de Daniel

El símbolo fue personalizado en la relectura judía del libro. Las *Parábolas de Henoc* (1Hen 37ss) constituirían el caso más claro, si estuviéramos seguros de su proveniencia y de su fecha de composición. La mayoría de los críticos se decanta por la hipótesis del origen judío, pero la fecha de composición que ellos indican oscila entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C. Dos comentarios recientes del libro de Henoc ofrecen un estupendo estado de la cuestión: S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch*, Gütersloh 1984, p. 573ss, y M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A new English edition*, Leiden 1985, p. 181-193 (con un apartado especial dedicado al tema del Hijo del hombre, p. 188-193). Personalmente, me inclino a pensar que los pasajes en los que figura el Hijo del hombre constituyen un segundo estrato redaccional en una obra en la que el mediador de la salvación recibía primitivamente la apelación de «el elegido de justicia» (cf. *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, 1978, p. 152-167; textos de p. 161-164). Igualmente incierto es el medio ambiente del que provienen esas páginas. Por consiguiente, hay que ser prudente en este punto cuando se estudia la concepción judía del Hijo del hombre antes del Nuevo Testamento

y en las fechas inmediatas a éste. Por el contrario, es cierto que, en 4Esd (último cuarto del siglo I), el hombre que asciende del mar y que vuela con las nubes del cielo es el mediador mesiánico de la salvación (texto en la obra citada, p. 181-185). Podemos pensar que existen razones para creer que la relectura judía de Daniel en los ambientes en que el libro fue considerado como profético (fariseos, esenios) personalizaba el símbolo utilizado en este libro, sin que se pueda asegurar que ese héroe futuro se identificaba con el Mesías davídico. Sobre este trasfondo se destacan las palabras de Jesús cuando evocan al Hijo del hombre en una perspectiva escatológica.

d) El hijo del hombre en las palabras de Jesús

En este punto, no podemos fiarnos del discurso sobre el día del Hijo del hombre que figura en Lc 17,22-37: el evangelista, o su fuente, ha agrupado ahí diversos *logia*, que en su mayor parte aparecen en Mateo dispersos o situados en otros contextos. La simple alusión a la pasión de Jesús (17,25) resume el texto de Lc 9,22 y proyecta sobre él el sentido escatológico de los otros *logia*, en los que el tema de la esperanza queda eclipsado por las palabras que se refieren al juicio de Dios. Efectivamente, el Hijo del hombre será el juez del último día. Pero no podemos decir que Jesús se identifique claramente con él en la forma lucana del *logion* siguiente: «Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras, de ése se avergonzará el Hijo del hombre (= el personaje transcendente de Daniel) cuando venga en su gloria, en la de su Padre y en la de los santos ángeles» (Lc 9,26). Debemos mantenernos siempre vigilantes frente a la cristianización sistemática que los evangelistas impusieron a las palabras de Jesús en que figura el Hijo del hombre (por ejemplo Mt 25,31-46, donde él es también el rey del último día). Esa complementación de sentido es perfectamente *legítima*, pero no representa el mensaje *explícito* de Jesús en su forma original. Tenemos esto en el discurso escatológico de Mc 13, Mt 24 y Lc 21: Jesús, sin incluirse entre los «Elegidos» que se reúnen alre-

dedor del Hijo del hombre, no se identifica claramente con este último.

Su respuesta a Caifás es el único texto decisivo que encontramos en los Sinópticos. Pero es preciso entenderlo bien. Cuando le preguntan por su condición de Mesías, Hijo de Dios (en el sentido judío de la expresión, según Mc y Mt), Jesús desplaza la pregunta y enuncia su esperanza personal en una perspectiva de futuro que se sitúa más allá de su propia muerte. Es la espera de una glorificación que entremezcla los rasgos del Mesías regio sentado a la diestra de Dios y los del Hijo del hombre que viene sobre (o en, o con) las nubes del cielo. Esta forma de esperanza concuerda perfectamente con los *logia* que evocan su propia resurrección tras su pasión y muerte, y también con los *logia* conservados en el marco del relato de la cena: Pascua nueva celebrada en el reino de Dios (Lc 22,14-16), vino nuevo bebido con sus discípulos en el reino de Dios (Lc 22,17-18 y paralelos), realeza de la que él hará partícipes a sus discípulos en el reino de su Padre (Lc 22,28-30)... Pero ante los miembros del sanedrín Jesús enuncia esta esperanza en términos enigmáticos. Y, tras sus manifestaciones gloriosas como resucitado, será considerado claramente —¡sólo por sus discípulos!— como Mesías glorioso, como Hijo del hombre (en el sentido trascendente de Daniel, recogido en sus propios *logia* escatológicos), Siervo de Dios que debía sufrir antes de entrar en su gloria, Hijo de Dios en el sentido más fuerte del término.

e) El Hijo del hombre en la esperanza cristiana

En la perspectiva nueva que se abrirá entonces a su fe, los discípulos podrán generalizar este sentido trascendente de la expresión trasvasándolo a todas las palabras en que Jesús se nombraba a sí mismo «el Hijo del hombre». El símbolo tomado de Daniel servirá, sobre todo, para hablar de su parusía gloriosa (véase sobre este punto el artículo *Parousie* de A. Feuillet, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* t. VI, col. 1337-1354, sobre los Sinópticos). El mismo símbolo permitirá también evo-

car su gloria actual (Act 7,56; Ap 1,7.14-16). El uso de la expresión en el cuarto Evangelio encierra un sentido pregnante que se refiere simultáneamente a la humanidad de Jesús y a su trascendencia. Ello permite alternar esa expresión con su designación como «el Hijo». Pero no podemos estudiar con detalle aquí este punto.

En cualquier caso, las relecturas evangélicas de las palabras de Jesús adquieren siempre, por ese hecho, una resonancia que sirve para expresar la cristología de los evangelistas y de sus fuentes, tanto orales como escritas. La representación simbólica tomada del libro de Daniel recibe entonces la plenitud de su sentido. Es uno de los casos en que se puede hablar del *sensus plenior* de la Escritura. La relectura de Daniel en las palabras de Jesús y en la subsiguiente «formulación» de estas palabras por obra de la predicación evangélica, otorga a los textos en cuestión un significado que no era previsible en el primer momento de su existencia. Del sentido literal de Daniel se pasa al sentido literal de Jesús, y posteriormente al sentido literal de los evangelistas, *no* mediante la *negación* de las significaciones precedentes, sino a través del *desbordamiento* de sus límites y mediante la *profundización* en el conocimiento del objeto apuntado por el símbolo. Cristo en gloria *es* este objeto, que será desvelado por etapas sucesivas.

5. Para una lectura evangélica de Mc 13,24-27 y paralelos

a) Composición de lugar

Si nos dejamos guiar por los apocalipsis *A* y *B* (o, si se prefiere, por Mc-Mt y por Lc) podemos hacer dos composiciones de lugar diferentes para representar a Jesús en el momento en que pronuncia este dicho.

Jesús ante el templo. Marcos y Mateo evocan esa escena (Mc 13,3-4 = Mt 24,3). Jesús contempla el templo que ha tratado de purificar para devolverle su verdadero sentido cultual. Pero, ¿qué futuro prevé ahora Jesús para ese templo? ¿Y en qué mar-

co apocalíptico? «No quedará de él piedra sobre piedra.» ¿Puede Jesús permanecer impasible ante la suerte reservada a la «Casa de su Padre»? Se comprende que sus discípulos le pregunten por «la señal de que todas estas cosas están para cumplirse». La respuesta de Jesús esbozará, pues, a grandes rasgos, un fresco del porvenir. El cuadro del Hijo del hombre vendrá al final.

Jesús ante Jerusalén. Lucas (19,41-44) evoca esta escena. Jesús contempla, probablemente desde el mismo monte de los Olivos, la Ciudad santa, cuyos habitantes ha tratado de convertir anunciándoles el evangelio del reino de Dios. Jesús constata su fracaso. Y mide las consecuencias de ese fracaso en la lógica del plan de Dios sobre Israel. De la ciudad «no quedará piedra sobre piedra». Los recuerdos del asedio padecido por Jerusalén en otro tiempo, narrado en las Sagradas Escrituras y explicado por los oráculos de los profetas, acuden a la memoria de Jesús y le suministran un cuadro cruel del futuro. Jesús se siente conmovido profundamente por tal futuro. Y llora como judío que ama a su patria y como «profeta» que ha fracasado en su misión. ¿Es posible no compartir su angustia y sus lágrimas?

b) Meditación sobre el apocalipsis sinóptico

Una lectura sosegada puede englobar el conjunto del texto sin poner entre paréntesis los trozos parenéticos insertados en los dos apocalipsis paralelos. Una lectura breve puede guiarse por las indicaciones críticas que he señalado y tender un puente entre los pasajes estrictamente apocalípticos. Éstos forman dos cuadros diferentes. Uno tiene por tema central el templo; el otro, la Ciudad santa.

Al hilo de estas dos lecturas salen a superficie todos los pasajes bíblicos reflejados en ellas. En el apocalipsis *A* (Mc-Mt) se trata esencialmente de textos de Daniel. ¿Qué alcance tenían para Jesús esas evocaciones catastróficas? ¿Se centraban exclusivamente en la destrucción del templo? ¿No iban más allá, hasta el «fin»? ¿Acaso el cuadro de los «dolores» vislumbrado por la destrucción del templo no encierra una actualidad permanente

para nosotros en la perspectiva de ese «fin»? ¿Qué sentido tienen los males históricos y cósmicos que se suceden ininterrumpidamente en la historia de los hombres? ¿No cabe prever la acentuación de catástrofes de este tipo como señales del «fin»? El apocalipsis *B* trata del asedio de la Ciudad santa y de los desastres históricos de su pueblo. Pero, ¿no es cierto que, en los planes de Dios, el pueblo judío es una parábola viva de la Iglesia, en su calidad de pueblo de Dios, y de la humanidad, en su calidad de nación que convive con otras naciones? En tal caso ¿no es cierto que la evocación de sus desgracias nos afecta de lleno?

Al leer así el texto no me sitúo en la perspectiva mezquina de una apologética que trataría de ver a Jesús en el momento en que «predice» la destrucción del templo y la de Jerusalén, apologética guiada por la intención de probar a los futuros lectores de los Evangelios la realidad de la misión de Jesús. Produce tristeza un planteamiento apologético tan estrecho. *Jesús, basándose en las Escrituras anteriores, descifra el sentido de la historia de la humanidad, representada simbólicamente por la de su propio pueblo.* Él, nacido de este pueblo como «el Hijo» y para quien el Dios de Israel es «el Padre», participa con dolor de esta historia enunciando el sentido de su drama. Frente al rechazo del evangelio, cuyo anuncio le había sido encomendado, no puede sino mostrar por adelantado, en términos bíblicos, la profanación del templo y la destrucción de la Ciudad santa. Y todo ello sobre un fondo que nos presenta el curso del tiempo hasta su momento final, hasta el cataclismo cósmico que pondrá remate a la historia de la humanidad. Se trata de una experiencia que sólo puede ser descrita mediante grandes imágenes, esbozadas ya por los profetas.

Pero la catástrofe que cierra la historia humana afecta exclusivamente a los pecadores. En cuanto a los «elegidos», los fieles que creyeron en el evangelio, vivos o muertos y procedentes de todas las partes, la imagen grandiosa del Hijo del hombre domina el «fin». Esa imagen reaparece al final de los dos apocalipsis paralelos. En una, para la reunión de los elegidos; en la otra, para la «redención» que se aproxima.

c) Contemplación del Hijo del hombre

La mirada se clava aquí en la persona de Jesús, Cristo glorificado. Se trata de una realidad misteriosa que escapa a toda posibilidad de una descripción objetiva. Los símbolos utilizados ya en el libro de Daniel, tomados por Jesús y orquestados por la tradición evangélica, cumplen la función de evocar esa realidad misteriosa.

Cristo en gloria. El texto de Dan 7,13-14 conserva todo su valor. No se le cita íntegramente en los textos evangélicos, pero recibe de éstos la clave para su interpretación definitiva. No se trata de un cuadro fijo, sino de una secuencia filmada. El protagonista ya no es Jesús en su condición terrena, sino Cristo como «hombre celeste» (1Cor 15,47-49). Yo lo veo transportado en/sobre/con las nubes: representación convencional de lo que no pertenece ya a la tierra. Él es «entronizado por Dios». Pero, ¿cómo se puede describir a Dios? Daniel me echa de nuevo una mano ofreciéndome la imagen del «Anciano de días» majestuoso y solemne. La imagen de la entronización viene de Daniel, pero la respuesta que Jesús da a Caifás es la que permite completar el cuadro.

El Padre dice al Hijo: «¡Siéntate a mi diestra!» Tal es la situación actual de Jesús que puedo contemplar ahora largamente. Siempre y cuando vaya más allá de la materialidad de las imágenes para llegar hasta el sentido del símbolo, porque el cielo no es un lugar alejado de la tierra. Dios está en todas las partes, con una presencia trascendente de la que Jesús participa en adelante, de pleno derecho, con su humanidad glorificada. Él está en toda persona humana: «Vosotros en mí y yo en vosotros» (Jn 14,20). La imagen de la inmanencia recíproca completa necesariamente la del Hijo del hombre sentado a la diestra del Padre. Todo depende del punto de mira que se adopte en la contemplación. Esteban (Act 7,56) y el Apocalipsis (Ap 1,13-16) fijan su mirada en la trascendencia de Cristo, presente también en Juan (Jn 3,14; 8,28; 12,32-34: el Hijo del hombre «elevado» —en la cruz y en la gloria—). Pero Pablo y Juan subrayan también la inmanencia: nosotros en Cristo y Cristo en nosotros. En uno y otro caso, la contemplación enmudece al no poder esbozar la realidad más que con metáforas sugestivas.

El retorno de Cristo. El apocalipsis sinóptico invierte el movimiento de la secuencia filmada propuesto por Daniel. No es que el Hijo del hombre *vaya hacia Dios* para ser entronizado, sino que *viene,* se manifiesta a los hombres para los que había resultado invisible hasta ese momento. Y una vez más nos encontramos ante la imposibilidad de trazar una descripción realista. La mirada contemplativa se posa sobre una obra de arte. Más que por el «Juicio final» de Miguel Ángel, pintura que presenta a Cristo glorioso con rasgos de Júpiter tonante, nos guiaremos por los tímpanos y las vidrieras de la época románica, en los que el hieratismo sugiere una fuerte impresión de lo sagrado y en los que los diversos cuadros esbozados por las Escrituras entremezclan sus rasgos. El Hijo del hombre viene. Le veo venir. Viene para reunir a los elegidos, otra imagen elocuente de Marcos, Mateo y Pablo (1Tes y 1Cor). Viene para llevar a cabo la «redención» (Lc 21): la «redención de nuestro cuerpo», que es todavía objeto de esperanza (Rom 8,11). Escucho al evangelista que me dice: «Cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra redención» (Lc 21,28). La contemplación de Cristo en gloria alimenta la esperanza cristiana. No se trata sólo de comprender, sino de «gustar interiormente las cosas».

d) Coloquio

No es posible ofrecer de antemano una fórmula para el coloquio. Debemos dejar espacio libre para que la espontaneidad de cada uno se explaye a su gusto. Pero su tema fundamental figura ya en el Nuevo Testamento: «Maranatha» (1Cor 15,23). «El esposo y la novia dicen: ¡Ven!» (Ap 22,17*a*). «Dice el que da testimonio de todo esto: "Sí, pronto vendré" ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20). Es la respuesta normal a la palabra de Jesús, meditada ya por los evangelistas que la han transmitido actualizándola en la Iglesia.

CAPÍTULO TERCERO

SENTENCIAS ENMARCADAS

En el capítulo anterior he analizado tres dichos de Jesús: dos máximas «flotantes» cuyo contexto se ha perdido irremisiblemente, y un anuncio escatológico cuyo marco literario actual presenta variantes en las recensiones de Marcos-Mateo y en la de Lucas. Es raro que las palabras de Jesús no estén reagrupadas de una manera u otra en los Evangelios, excepto en diversos pasajes de la «gran inserción» —o «gran inciso»— de Lucas (Lc 9,11-19,27), donde los «trozos selectos» están yuxtapuestos sin conexión alguna entre ellos. Pero hay también sentencias ligadas a un marco narrativo del que no pueden ser desvinculadas sin que sufran daño ellas y el relato. Los primeros teóricos de la historia de las formas (*Formgeschichte*), Dibelius y Bultmann, señalaron atinadamente esta forma literaria. Y volvieron sus ojos a la literatura griega antigua para designar la asociación de un dicho y de un relato que le sirve de soporte.

Dibelius habló de «paradigmas» en su análisis de las formas de la predicación (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, [2]1933, p. 107s). Bultmann, recogiendo una propuesta de P. Wendland (*Die urchristliche Literaturformen*, Tubinga [2]1912, p. 261), recurrió al término «apotegma», que, a su juicio, no entraña prejuicio alguno a favor o en contra de la autenticidad del dicho, a favor o en contra de la historicidad del relato (*Histoire de la tradition synoptique*, p. 24). Hay que retener este último punto como principio exegético. Por el contrario, V. Taylor, descartando una terminología griega que consideraba poco satisfactoria, habló de *pronouncement stories* (*The formation of the Gospel tradition*, Londres [2]1935). La terminología no debe crear equívocos. En vez de buscar modelos en la literatura griega, habría sido más conveniente buscarlos en los textos bíblicos, rabínicos o targúmicos. Éstos se encontraban más próximos, desde un punto de vista cultural, del entorno de habla aramea o griega en el que cristalizaron las tradiciones evangélicas. Parece que no se dio con un término técnico apropiado. Si hemos de hacer caso a las definiciones que los diccionarios *Petit Robert* (ed. de 1979, p. 82*a* y 1353*b*) y *Larousse «Lexis»* (ed. de 1977, p. 86*a* y 126*a*) dan de *apophtegme* (apotegma) y *paradigme* (paradigma), ninguno de los dos términos resulta satisfactorio.

Considero, pues, preferible hablar, sencillamente, de «sentencias enmarcadas» —o «sentencias encuadradas»— (cf. X. Léon-Dufour, *Introducción crítica al Nuevo Testamento* I, Herder, Barcelona 1983, p. 407-409; ed. franc. de 1976. Esta terminología se encuentra más cerca de la de Taylor e invierte la importancia respectiva de la palabra y de su marco narrativo. Éste puede ser una controversia, un diálogo didáctico de Jesús con sus discípulos, una pregunta formulada, un relato de milagro, un determinado comportamiento de Jesús que requería una explicación, un hecho de la vida cotidiana, etc. Sólo en el caso de los diálogos ha buscado Bultmann parangones en la literatura rabínica (*Histoire de la tradition synoptique*, p. 61-66). Pero los diálogos rabínicos giran siempre sobre preguntas de escuela. En la tradición evangélica, los diálogos de Mc 12,18-37 son los más cercanos a los rabínicos. Pero no es lo mismo, y el contexto griego sigue muy alejado de la atmósfera evangélica.

En resumen: el camino abierto por Bultmann y Dibelius ha resultado provechoso, pero no podemos aceptar de plano todas las opiniones críticas de ninguno de estos dos autores. Dicho esto, debería contentarme con unos estudios críticos un tanto someros para introducir a la «lectura evangélica» de las perícopas previstas. Es imprescindible evitar aquí dos vicios de método. 1) Del análisis puramente *formal* de un texto no se pueden sacar conclusiones sobre el enraizamiento *histórico* de su contenido. En una evocación rápida como las que contienen los Evangelios, el relato de un milagro inventado en todos sus pun-

tos se ajustaría al mismo patrón literario que la narración de un milagro real. Cabe decir otro tanto de un relato de controversia, de un diálogo didáctico, de la respuesta a una pregunta planteada, etc. Son necesarios otros criterios para emitir un juicio sobre la historicidad de un relato y sobre la autenticidad de un dicho. 2) Al igual que en el capítulo anterior, hay que distinguir la función que una «sentencia enmarcada» desempeñó *en el marco eclesial* en el que las tradiciones evangélicas recibieron su forma definitiva, y la *función original* de un dicho de Jesús durante su vida pública. Si nos atenemos al aspecto «historial» de la sentencia enmarcada, debemos afirmar como principio que engloba ambas funciones: la primera supone una prolongación de la segunda mediante una «relectura» que desarrollaba tal o cual aspecto de su contenido. Hay que remontarse a lo «histórico» partiendo de lo «historial», sin imponer como principio —Bultmann lo hace con mucha frecuencia— la afirmación de que la función eclesial del relato basta para explicar su origen y contenido. Al hacer la selección de los ejemplos me he guiado no por la clasificación literaria de los relatos, sino por los temas a los que están vinculados los dichos en que culmina cada uno de ellos.

I

SOBRE EL PERDÓN DE LOS PECADOS

En este tema cabe la posibilidad de elegir entre dos perícopas: la curación del paralítico (Mc 2,1-12 = Mt 9,1-8 = Lc 5,17-26) y la conversión de la pecadora (Lc 7,36-50). Me he decidido por la primera debido a que los tres Evangelios sinópticos la atestiguan. Una bibliografía sobre los comentarios científicos de estos tres libros y acerca de la perícopa resultaría interminable. Los lectores pueden acudir a los comentarios de los Evangelios para comprobar las observaciones que hago y valorar mis opciones en los puntos discutidos.

1. Algunas observaciones críticas

a) Marco y forma del relato

Encontramos en el libro de Marcos un grupo de perícopas clasificadas por temas: son *cinco conflictos* entre Jesús y los fariseos (Mc 2,1-3,6). Este pequeño conjunto catequético existía en forma escrita *antes* de que viera la luz la composición actual de Marcos. Lucas sigue el orden de Marcos, al que, probablemente, está utilizando aquí (Lc 5,17-6,11). Mateo, que presenta más tarde un grupo de diez milagros (Mt 8-9), rompe este conjunto dividiéndolo en dos unidades (Mt 9,1-17 y 12,1-14). Se pone de manifiesto ahí una libertad de composición que no responde a nuestras costumbres literarias, sino a criterios de utilidad didáctica. Las etapas redaccionales que desembocaron en los tres textos actuales han sido y son objeto de minuciosos estudios. Se puede ver, por ejemplo, la hipótesis crítica que propone M.-E. Boismard en el comentario de su *Synopse* (p. 106-110). Sólo una solución sería ciertamente equivocada: la que atribuyera las diferencias de detalle existentes entre los tres relatos a anotaciones tempranas, redactadas por testigos inmediatos de la escena en el momento en que ésta tenía lugar, o a traducciones divergentes de un solo relato primitivo.

En lo que concierne a la forma literaria actual del relato bajo sus tres formas, señalaremos que éste no está unificado. Une estrechamente un relato de controversia sobre el perdón de los pecados y un relato de milagro que le sirve de marco. De suyo, se podría tener un relato de milagro que se bastaría a sí mismo (Mc 2,1-5*a* + 11-12; Mt 9,1-2*a* + 6*b*-8*a*, modificando el final de 8*b*; Lc 5,17-20*a* + 24*b*-26). Pero el relato de controversia sobre el perdón de los pecados (Mc 2,5-10, suponiendo una introducción similar a Mt 9,2*a*) no tendría sentido sin la conclusión actual del relato de milagro. La controversia pudo haber sido añadida en un segundo momento al relato del milagro, existente ya. Eso explicaría el carácter sobrecargado de las palabras de Jesús (Mc 2,10-11 = Mt 9,6 = Lc 5,24): Jesús se dirige sucesivamente a dos clases de interlocutores, con un inciso que

rompe la frase («dijo al paralítico»). La conjunción entre ambos es poco lograda. R. Bultmann (*Histoire de la tradition synoptique*, p. 29-31) señala con razón que el debate de Mc 2,5*b*-10 ha sido «construido sobre la historia del milagro y no fue independiente en su origen» (p. 30). Pero de ahí concluyó arbitrariamente que «la comunidad palestina demuestra, por su poder de curar milagrosamente, que puede hacer uso del derecho de perdonar los pecados; por su formación, ella hace remontar su derecho a una acción de Jesús» (p. 31). Es completamente gratuita esta especulación relativa a la «comunidad palestina» sobre la que Bultmann no posee documentación alguna salvo los Hechos de los apóstoles, cuyo valor histórico niega por completo. Su juicio negativo acerca de la historicidad del relato no descansa en el análisis literario, sino en un principio apriorístico que constituye un prejuicio clarísimo[1].

b) Las tres recensiones del texto

Cada evangelista ha tratado la tradición común con su estilo propio. Marcos introduce determinados detalles pintorescos que quizás obtuvo de la tradición oral, la de Pedro, por ejemplo (2,2 y 4). Mateo abrevia al máximo la presentación del caso (9,1-2*a*) y modifica la conclusión (9,8*b*). Lucas reduce a lugares comunes las indicaciones geográficas y temporales (5,17*a*), pero desarrolla la presentación de la asistencia en términos convencionales (5,17*b*); a él se debe la mención explícita de los fariseos junto a los escribas (5,17*b* y 21*a*). Además, transforma la casa palestina de Marcos (Mc 2,4) en casa griega cubierta de tejas (Lc 5,19). Modifica la interpelación («hombre» en lugar de «niño»: 5,20*a*). Insiste dos veces en el tema de la glorificación de Dios (5,25*b*). Modifica literariamente la reflexión de la multitud (5,26*b*). Pero se dan dos coincidencias curiosas de Mateo y de Lucas contra Marcos: la camilla *(krabatton)* de Marcos es sustituida por un lecho (*kline:* Mt 9,6), o una litera (*klinidion:* Lc 5,24), y, sobre todo, se dice que el Hijo del hombre tiene poder «sobre la tierra» (Mt 9,6 = Lc 5,24) para perdonar los pecados.

1. Sobre el concepto de milagro en Rudolf Bultmann y en la teología católica, véase *Los Evangelios y la historia, excursus* 5, p. 181-184.

Podemos tomar estas narraciones tal cual están, dando la prioridad a la de Marcos, sin olvidar que la misma reproduce una agrupación de perícopas existente con anterioridad. Los críticos suelen aceptar como válida la hipótesis de su dependencia de la catequesis oral de Pedro.

La mencionada hipótesis había sido subrayada especialmente por L. Vaganay en su libro *Le problème synoptique: Une hypothèse de travail* (Tournai-París 1954, p. 156-160: la curación del paralítico figura en la p. 156). En opinión de este autor, se trataría de la catequesis romana de Pedro. Su catequesis jerosolimitana habría sido recogida en el libro arameo de Mateo. Lucas se explicaría aquí como una refundición de Marcos, que figura entre sus fuentes. Cabe preguntarse si la recensión de Mateo no presenta, donde es más corta, un estadio más arcaico de la misma tradición. Pero hay que tener en cuenta el carácter compuesto de la versión corta. La hipótesis de un relato de controversia inserto secundariamente en un relato de milagro tiene algún viso de posibilidad; ello no estaría en contradicción con su carácter primitivo. El mismo Vaganay admitía que el Mateo canónico dependería aquí de su libro primitivo arameo, traducido al griego. Pero el relato habría tenido una forma más breve. Yo no me pronunciaré sobre esta visión de conjunto.

De cualquier forma, en el final del relato (Mt 9,8) encontramos una preocupación propia del libro que lleva el nombre de Mateo.

Como conclusión se puede afirmar que si las investigaciones críticas actuales admiten generalmente la composición de los libros de Lucas y de Mateo en los años ochenta, *todas las hipótesis se orientan hacia la prehistoria de sus materiales*, rechazando la tesis negativa de Bultmann. Quienes pretendieran que dichas hipótesis admiten sin reservas las propuestas radicales, expresadas en el protestantismo de lengua alemana, escribirían falsedades manifiestas, desprovistas de toda importancia.

2. La lectura eclesial de la tradición narrativa

a) La función de la perícopa

Los evangelistas, como sus fuentes escritas u orales, compusieron este relato *en la Iglesia y para la Iglesia.* Poco importa la fecha de la composición. Es, pues, normal que se encuentre ahí, subyacente, una preocupación *de la Iglesia.* La *función* de la perícopa en la enseñanza catequética se relacionaba con esta preocupación. El relato del milagro muestra el despliegue del «poder» de Dios, aunque sólo lo mencione Lucas en el preludio del relato (Lc 5,17*b*). Distinta es la cuestión por lo que respecta a la remisión de los pecados, que constituye el objeto de la controversia entre Jesús y sus detractores. Esa cuestión continúa siendo un problema de actualidad en la Iglesia primitiva, cuyos fieles siguen siendo pecadores. La contestación mantiene toda su actualidad en la medida en que doctores judíos ponen en entredicho el funcionamiento de la Iglesia después de haber contradicho a Jesús.

Ningún indicio obliga a pensar que hubiera en el texto alusión alguna al perdón de los pecados en el momento del bautismo. Se trata, pues, de los pecados cometidos por los fieles. La silueta de éstos asoma tras el paralítico del relato. No es descabellado preguntarse, pues, si la parálisis no contiene el esbozo de un simbolismo que apuntaría de modo encubierto al estado moral del pecador. En el cuarto evangelio, el relato de curación del paralítico de Betzatá termina con la siguiente sentencia de Jesús: «Mira, estás curado; *no peques más,* para que no te suceda algo peor» (Jn 5,14). Dado que Jesús no comparte la opinión popular que vincula la enfermedad con el pecado del enfermo o de sus padres (cf. Jn 9,2-3), un estado «peor» que el primero sería la recaída en el pecado. Aquí, el razonamiento a fortiori de Mc 2,9 y paralelos supone una cierta coordinación de las dos frases: «Tus pecados te son perdonados» y «levántate, toma tu camilla y anda». Lo segundo servirá de prueba de lo primero. Jesús no niega el principio formulado por los escribas: «Sólo Dios puede perdonar los pecados» (Mc 2,7 = Lc 5,21; Mt omite

esta anotación y se contenta con decir que Jesús es acusado de blasfemia). La formulación en pasiva («tus pecados *son perdonados*») supone, por otro lado, que *Dios* es quien los ha perdonado. La controversia que tiene lugar a continuación se apoya en el poder milagroso de Jesús para probar que «el Hijo del hombre tiene poder de perdonar los pecados» (Mc 2,10); Lucas y Mateo añaden: «sobre la tierra», lo que probablemente tiene que ver con la actualización eclesial de la palabra de Jesús.

En cualquier caso, el oyente y el lector cristianos saben que «el Hijo del hombre» se identifica actualmente con Cristo glorificado: él continúa ejerciendo su función mediadora para que Dios conceda el perdón de los pecados a los hombres. Pero *¿cómo* ejerce Cristo este poder en la Iglesia? Esta pregunta práctica reviste gran importancia para los fieles cuando éstos tienen conciencia de ser pecadores. Marcos y Lucas no la resuelven, aunque la reflexión final de la multitud se refiere, bajo dos formas diferentes, tanto a la remisión de los pecados gracias a la mediación de Jesús como a la curación de un hombre paralítico: «Jamás vimos cosa parecida» (Mc 2,12*c*), «Hoy hemos visto cosas increíbles» (Lc 5,26). El final de Mateo supone otro centro de interés: «Y al ver esto, la gente se sobrecogió y glorificó a Dios que había dado tal poder *(exousia)* a los hombres» (Mt 9,8). El «poder» del Hijo del hombre, eje sobre el que gira la controversia (Mc 2,10*a* = Mt 9,6*a* = Lc 5,24*a*), es transferido «a los hombres». Por consiguiente, ahora se trata del perdón de los pecados en la Iglesia. A decir verdad, sabemos muy poco sobre cómo se practicó el perdón de los pecados en la Iglesia apostólica y en la primitiva. Dos alusiones, en las cartas de Santiago (Sant 5,19) y de Juan (1Jn 5,16s), resultan insuficientes para poner claridad en esta cuestión. Pero el principio está ahí.

b) Los principios de Mateo, Lucas y Juan

El evangelista Mateo se ocupa de la cuestión en su recogida de las palabras de Jesús. Donde Lucas anota una palabra referida a la reprensión y al perdón fraternos («si tu hermano ha

pecado contra ti...»: Lc 17,3), Mateo generaliza el problema: «si tu hermano peca...» (Mt 18,15). Mateo indica a continuación un procedimiento que confía a la comunidad eclesial el cuidado de tomar una decisión (18,15-17): es una de las dos menciones de la palabra *ekklesia* en los Evangelios. A continuación cita el dicho de Jesús sobre el poder de «atar y desatar» (18,18), asegurado en otro lugar a Pedro (16,19). La pareja de antónimos «atar - desatar» (*lyein - deein*, que corresponde al arameo *'asar - šera*) se utiliza con diversos sentidos jurídicos en la literatura rabínica, hebrea o aramea (cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig [1]1896, p. 175-178), a menudo en el sentido de «prohibir - permitir», pero también en el de «absolver - condenar». J. Jeremias (*Théologie du N.T.*, t. I, p. 296) opina que esta última es la significación que tendría aquí. De hecho, el contexto que le precede invita a aplicar la expresión a los hermanos que pecan.

El poder conferido así a la Iglesia tiene un paralelo más preciso en la promesa que Cristo resucitado hace a sus discípulos: «A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20,23). Vemos en los Hechos de los apóstoles dos ejemplos de pecados «retenidos» o «atados»: en un caso, los pecados de Ananías y Safira son retenidos por Pedro (Act 5,3-11); en el otro caso, Pablo retiene los pecados de Elimas (Act 13,8-11). En las cartas paulinas se preconiza el perdón mutuo, pero tenemos al menos un ejemplo de perdón concedido por medio de una comunidad con ocasión de un pecado público (2Cor 2,10). Volviendo al final del relato de Mateo (Mt 9,8*b*), parece claro que el ejercicio de perdonar los pecados —públicos, se entiende— en las comunidades eclesiales se contempla en el contexto del poder que Cristo sigue ejerciendo como Hijo del hombre glorificado. Como escribe un comentarista reciente, «los ministros de la Iglesia ejercen ahora la autoridad de Jesús para la remisión de los pecados» (F.W. Beare, *The Gospel according to Matthew*, Oxford 1981, p. 223s). Un pequeño retoque literario de Mateo indica esta lectura actualizadora del relato, sumamente importante para la teología de la penitencia.

3. Las tres dimensiones del texto evangélico

a) La vida en Iglesia

Cuanto acabamos de decir sobre la actualización del relato y de la palabra de Jesús deriva de su dimensión «historial». Pero no es preciso reducir el contenido de estos textos al problema del perdón de los pecados en la comunidad.

Ya he indicado anteriormente cuál es el punto de vista de Bultmann. El relato del milagro sería, como todos los demás, una leyenda popular inventada para poner de manifiesto el «poder» de Jesús. En ese primer relato de milagro se habría insertado un relato de controversia. Pero quien habla no es Jesús de Nazaret, sino el «Cristo glorioso», representación «mitológica» que tiene por finalidad concretar el sentido de la cruz (cf. *L'interprétation du Nouveau Testament*, trad. franc., París 1955, p. 174-182: sobre «cruz y resurrección»). Mediante ello, Dios nos ha indicado que perdonaba nuestros pecados, en el sentido más radical de la justificación «imputativa». Esta visión de las cosas excluye todo realismo de la idea de una mediación *actual* de Cristo para la remisión de nuestros pecados. Con mayor razón queda excluida tal mediación de los tiempos de la vida pública de Jesús. No se niega en modo alguno que Jesús pudiera realizar curaciones, sin que tal admisión implique juicio alguno sobre su causa sobrenatural. Pero se niega que Jesús pudiera decir a un hombre o a una mujer: «Tus pecados te son perdonados.» Por consiguiente, la controversia que se ha introducido en el relato de milagro sólo pudo ser creada por «la comunidad», que se preocupaba de este problema. Ella atribuyó primero al Cristo glorioso, y posteriormente a Jesús de Nazaret, un poder de perdonar pecados que daba lugar a actos comunitarios, como el final de Mateo pone de manifiesto. El conjunto de este razonamiento es lógico siempre y cuando se acepten sus postulados fundamentales. Pero, ¿no cabe afirmar que los postulados son falsos?

De hecho, «la comunidad» no era un magma anónimo, sino un conjunto orgánico, estructurado por ministerios responsables, en primer lugar por los testigos inmediatos de Jesús, que no habían desaparecido como por encanto al comienzo de la Iglesia. Entonces había interés por conocer «lo que Jesús había

hecho y enseñado» (Act 1,1), para saber lo que él seguía haciendo y enseñando en el tiempo de la Iglesia. La mediación que el Cristo glorioso ejerce para el perdón de los pecados no se inspira en la reflexión sobre el sentido de la cruz, sino que prolonga actitudes, actos y palabras cuyo recuerdo han guardado sus discípulos. Por consiguiente, hay que invertir por completo el razonamiento lógico que acabo de analizar en Bultmann. Lo «historial» del relato y del dicho que enmarca no es un «existencial» abstracto, que definiría una de las categorías fundamentales de la existencia cristiana traduciéndola con la ayuda de una representación «mitológica». Ello no quiere decir que este «existencial», en su condición de categoría que estructura la «vida nueva» del hombre rescatado, sea erróneo, pero es abusivo calificar de «mitológica» la representación de Cristo glorioso. Los símbolos que tejen esta representación sugieren concretamente una realidad con la que el creyente mantiene una relación viva. Por otra parte, la evidencia de lo «existencial» que nos ocupa deriva del análisis de una vida de fe que se experimenta como «relación» con Cristo mediador de salvación. *Por medio de él* viene de Dios a los hombres el perdón de los pecados. La *analítica existencial* sólo tiene sentido si se inserta en la *experiencia existencial* en la que cada creyente reconoce, por «connaturalidad», el misterio que Cristo obra en su Iglesia por medio de las estructuras de esa Iglesia (cf. Mt 9,8*b*; 16,19 y 18,18; Jn 20,23).

b) Jesús perdona los pecados

Partiendo de esta dimensión «historial», se puede y se debe remontar hasta lo «histórico» del tiempo de Jesús, pues él inauguró durante su vida la mediación en virtud de la cual Dios nos concede el perdón de nuestros pecados. Debemos considerar como sustancialmente «históricos» el relato del perdón concedido a la pecadora (Lc 7,36-50) y el de la controversia ocasionada por la curación del paralítico. Eso no impide que la consignación literaria de estas tradiciones haya introducido arreglos

de detalle sobre los que los críticos pueden discutir largo y tendido. Lo «historial» incluye lo «histórico», aunque las construcciones narrativas que dan cuenta de lo «histórico» no obedecen a las reglas rígidas de la historiografía positivista. Reaparece así el problema de la «verdad» de los relatos, que aquí incluye la autenticidad de las palabras consignadas. Esta «verdad» concierne a la *experiencia global* que se evoca. Especificada por un punto de vista cristológico, admite normalmente variantes narrativas que no dañan su valor positivo. El pecado capital de toda exégesis de tendencia fundamentalista consiste en confundir esta «verdad» con la exactitud en materia de detalles narrativos. ¡Dios nos libre de ese pecado!

Lucas introdujo en el relato a unos fariseos de los que Marcos no hablaba. Su presencia no es imposible. Es más, cuadra perfectamente en la lógica de los conflictos habituales en que se vio envuelto Jesús. Pero puede tratarse también de una generalización que se refiere a un punto secundario. Lucas transformó también la casa palestina de Marcos en una casa griega. ¿Qué importancia tiene ese cambio si resultaba útil para una determinada categoría de lectores? Tenemos tres versiones de la reflexión final de la concurrencia. Pero ¿cómo habla una «multitud»? ¿Qué dice? ¿Cómo se puede exponer su pensamiento? ¿Se trata del «se dice», o de lo que llamamos «opinión pública»? ¿Acaso el narrador dispone de otra posibilidad que no sea la de construir una frase para expresar la reflexión de la «multitud» y fijar las ideas del lector al concluir el relato? Al igual que los historiadores de la antigüedad en los discursos que ponían en labios de hombres políticos, el evangelista resume la situación. ¿Se le puede pedir más? La importancia reside en que el análisis «historial» del relato haga perceptible al Cristo glorioso detrás de la evocación concreta de Jesús de Nazaret, recogiendo una tradición globalmente auténtica. Tenemos ahí una importantísima clave de lectura para comprender el texto.

c) El trasfondo bíblico

En esta lectura no debemos olvidar el trasfondo del Antiguo Testamento ya que él constituye la tercera dimensión del evangelio. Pero la novedad de Jesús puede contrastar con dicho trasfondo. Es claro que, en el razonamiento de los escribas que critican a Jesús, la idea de la remisión de los pecados obrada exclusivamente por Dios procede directamente de las Escrituras. El mismo verbo *aphiein/aphienai* (= hebreo *salaḥ*, arameo *š^{e}baq*) se emplea en el ritual del «sacrificio por el pecado» (Lev 4-5), para decir que el pecado está «perdonado» (Lev 4,20.26.31.35; 5,6.10.13.16.18; cf. 19,22; Núm 14,19, en una petición de perdón). La perspectiva es diferente ya que se emplea un medio perteneciente al orden ritual. En la historia de la pecadora perdonada (Lc 7,36-50), manifestaciones de arrepentimiento preceden a la palabra de Jesús que afirma que «los pecados están perdonados» (7,47-48). Cabe pensar que los gestos son al principio bastante ambiguos para explicar las reflexiones escandalizadas del anfitrión, pero el relato pone de manifiesto la transformación progresiva de la situación (cf. mi análisis en *Dans les angoisses, l'espérance*, París 1983, p. 161-164). Aquí, no hay nada de este estilo al comienzo del relato. La *fe* del hombre y de quienes le han transportado ha atraído la palabra de Jesús (Mc 2,5 = Mt 9,2*b* = Lc 5,20). Pero se trataba simplemente de una curación que había sido suplicada. Jesús toma la iniciativa de asegurar al hombre que sus pecados están perdonados. Los escribas interpretan la palabra de Jesús como una blasfemia. Pero él se ha limitado a anunciar el perdón *de Dios* (obsérvese que el verbo está en voz pasiva), como el profeta Natán había hecho con David (2Sam 12,13, con otro verbo).

La predicación profética había insistido suficientemente en la necesidad de la *conversión interior* para obtener el perdón de Dios. En su predicación habitual, Jesús se limitó a utilizar de nuevo los temas, radicalizándolos. No se contradice en el caso presente, pero presiente con certeza que la conciencia del enfermo está en condiciones de recibir el perdón de Dios. Tal es el sentido de su primera declaración. La continuación de su controversia con los escribas muestra que el «Hijo del hombre tiene el poder de perdonar pecados», y demuestra ese poder mediante la curación del paralítico. Nada similar se podía encontrar en los sacerdotes o en los profetas de Israel, ni tampoco en las promesas mesiánicas o en algún otro tipo de promesa. Se había dicho, simplemente, que *Dios*, al cambiar el corazón de los hombres, no recordaría ya sus pecados (Jer 31,34*b*). El comportamiento de Jesús constituye, pues, una innovación absoluta. También en la historia de la pecadora la reflexión que se hace la concurrencia, reflexión con la que el narrador termina su relato, es una pregunta asombrada: «¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?» (Lc 7,49). Las tres conclusiones diferentes de la perícopa ponen de manifiesto el estupor y el temor de la multitud. Pero no dicen que se disipó el escándalo de los escribas. No veo por qué este motivo de agravio no deba ser considerado como histórico, junto a los que se refieren al sábado y a la pureza ritual. Se pone de manifiesto la novedad de Jesús respecto al Antiguo Testamento: el «cumplimiento» sobrepasa cuanto se había imaginado. Pero todo el evangelio se encuentra en la misma situación.

4. Para una lectura «evangélica» de la palabra

No reproduciré con detalle cada una de las fases de una lectura meditada. La lectura «evangélica» cubre, naturalmente, la doble dirección que va del tiempo de Jesús al tiempo de la Iglesia y viceversa, ya que el texto mismo sigue esa ruta: es conforme a las dos «valencias» del relato y de la «sentencia enmarcada».

La «composición de lugar» está diseñada ya en la presentación de la escena en Marcos y Lucas. Sin duda, en mi propia lectura mantengo una relación orante con el Cristo glorioso, pero éste conserva los rasgos concretos de Jesús de Nazaret para revelarme el perdón de Dios y llevar a cabo la mediación necesaria para ese perdón. ¿Cuál es mi situación frente a él? Yo podría asumir la actitud de la multitud, que siente temor reli-

gioso y glorifica a Dios. ¿Acaso el perdón de los pecados, la sanación de los corazones, no resulta mucho más admirable que la curación de los cuerpos? Podríamos evocar aquí las multitudes de personas que cada día se acercan a Lourdes. ¿No es cierto que las conversiones y los retornos a Dios provocados por las peregrinaciones son gracias más maravillosas que las curaciones de enfermedades, hechos excepcionales que atraen la atención sobre la presencia de Dios y sobre las llamadas evangélicas a la conversión? Las curaciones de enfermos prolongan la función que ellas tuvieron en tiempos de Jesús para atraer la atención de las multitudes sobre su mensaje. Pero la prensa sensacionalista jamás prestará atención a algo que no revista carácter extraordinario. ¿Acaso se preocuparía del perdón de los pecados? Esa prensa se interesa exclusivamente como la anécdota que en seguida se olvida. Sólo Mateo dice que la muchedumbre glorifica a Dios «por haber dado tal poder a los hombres».

También puedo leer el texto identificándome con el paralítico. En mi condición de pecador, *yo mismo soy* ese hombre paralizado. Una vez sanado, y perdonado, tomo mi camilla y camino. E inicio de nuevo la marcha «glorificando a Dios» (Lc). Viene después la meditación: sobre mi enfermedad, mi impotencia para realizar cualquier actividad, la iniciativa del Señor que ha prestado oídos a mi deseo de curación, su palabra que me ha devuelto al mismo tiempo la vida corporal y la espiritual, mi nueva vida, el nuevo horizonte... Pero mi pensamiento se concentra en su persona: él fue, y continúa siendo hoy, el mediador de toda gracia.

Cada persona termina su lectura y su contemplación con un coloquio que nadie puede imaginar, un coloquio que debe ser completamente personal. Podemos preguntarnos: ¿No se contenía todo esto ya en la letra del texto tal como los evangelistas y sus fuentes lo compusieron? La lectura «historial» es necesariamente una lectura «espiritual».

II

CONTROVERSIAS SOBRE EL SÁBADO

Bibliografía sobre la observancia del sábado

En el artículo *Sabbat* del *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. X, col. 1131-1170 (investigación sobre los orígenes y la evolución de la práctica hasta la versión griega de la Biblia y en Qumrán, por J. Briend) se encontrarán la exposición y la bibliografía más recientes sobre el origen del sábado en la época bíblica. Presenta una exposición más breve R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona ^{3}1985, p. 599-609. Sobre la práctica judía antigua, cf. G.F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era: The age of the tannaim*, t. II, Cambridge (Mass.) 1954, p. 22-39 (con referencias a la literatura rabínica); J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*, t. II, París 1935, p. 172-179 (con referencias). Para el paso del sábado al domingo, se puede consultar mi artículo *Du sabbat juif au dimanche chrétien*, I. *Enquête sur le sabbat juif*, «La Maison-Dieu» 123 (1975) 79-107; II. *Du sabbat juif au dimanche chrétien*, ibíd., 124 (1975) 14-54.

Desde el siglo I de nuestra era, el primer día de la semana de siete días, que en esto coincidía con la semana judía, estuvo dedicado al culto del Sol. Al instituir un descanso festivo en ese día, Constantino contentó a los adoradores de Mitra, dios solar, numerosos en sus ejércitos, y a los cristianos. Sobre su iniciativa, que permitía a los cristianos trasladar al domingo la antigua regla del descanso ligada por los judíos al sábado, cf. los estudios de C.S. Mosna, *Storia della domenica dalle origini agli inizi del V secolo*, Roma 1969, p. 216-220; S. Bacchiocchi, *Du sabbat au dimanche*, París 1984, p. 156-175 y 195-219 (buen informe, presentado por un adventista del séptimo día). Textos recogidos en los *Códigos* de Teodosio y de Justiniano por W. Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel 1972, n.ºs 111-112, con el comentario de Eusebio de Cesarea en su *Vida de Constantino*, n.º 113. En los comentarios de los Evangelios se examinan todos los textos relativos a las discusiones entre Jesús y los doctores judíos. Personalmente me limito a remitir de forma general a esos comentarios, sin exponer las opiniones críticas en bibliografías interminables.

1. El trasfondo bíblico

Para comprender el tema de la controversia evangélica no ayuda el recuerdo de los textos relacionados con la observancia del sábado. La relación entre el ritmo septenario del descanso, atestiguado desde la legislación más antigua (Éx 23,12; 34,21), y la fiesta del sábado, que relacionada pudo estar originariamente con el mes lunar (cf. Is 1,13, donde se asocia sábado y luna nueva), figura en la sucinta bibliografía que he presentado en la introducción que precede a estas líneas. De hecho, la fusión de los dos está atestada en ambas versiones del decálogo (Éx 20,8-11, donde el motivo indicado es una añadidura sacerdotal; y Dt 5,12-15): el sábado es el día semanal de descanso en honor de Dios. En los antiguos códigos, era una ley social que pretendía asegurar un descanso a todo el mundo, incluidos los individuos que formaban parte de la servidumbre. En el Deuteronomio no se perdió de vista este objetivo, pero se añade un motivo de acción de gracias por la liberación del éxodo (Dt 5,15). Finalmente, la legislación sacerdotal convierte el sábado en una celebración del Dios creador que «descansó» al término de su obra, aunque el resultado de su «trabajo» sigue funcionando en el universo (Gén 2,2-3, recogido también en Éx 20,11).

En este estrato legislativo comienza a manifestarse una casuística intransigente sobre la observancia del descanso sabático. Esa casuística prevé la condena a muerte de quien profane el sábado (Éx 31,12-17). Representa un caso práctico el hombre que había recogido leña (Núm 15,32-36). Se llega a decir que ese día hay que abstenerse de encender el fuego (Éx 35,1-3). La formulación de esos textos, dispersos en lugares imprevistos, invita a relacionarlos con las leyes suplementarias que constituyen el último estrato redaccional del Pentateuco, redactado después del exilio (cf. H. Cazelles, *Pentateuque*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. VII, col. 848-851). Esta prohibición rigurosa de todo trabajo pretende que se consagre el tiempo a pensar en Dios, a la oración, a la lectura de la Sagrada Escritura.

Pero el rigor de esta legislación entraña el peligro de dar pie

al juridicismo. Entonces se buscan los medios para escapar a la severidad de la ley mediante procedimientos casuísticos. R. de Vaux ha echado una rápida mirada sobre este aspecto del problema al final de su exposición del tema (*Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona [3]1985, p. 608s). Entre los jurisconsultos de los tiempos de Jesús, la tendencia rigorista y la tendencia laxista convivieron. Posteriormente, evolucionó mucho la casuística rabínica sobre lo que está permitido y prohibido en sábado. Y luego todo este material fue recogido en la *Mišnah* (tratado *Šabbat*, ampliado por los dos Talmudes). Rabí Yehudá Hannasí (el Jefe) codificador de la *Mišnah*, había establecido una lista de 39 trabajos prohibidos. Se recuerda esa lista en el comentario del Éxodo llamado *Mekhilta* (capítulo 35, ed. Horowitz, p. 345-356). Se pueden encontrar ejemplos de esa casuística en los *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, recopilados por J. Bonsirven (Roma 1955, p. 148-189). Pero la lista de Rabí Yehudá no figura ahí. Se constata en esa recopilación que la interpretación de la ley escrita daba pie a numerosas discusiones en el derecho consuetudinario. Los textos evangélicos ponen de manifiesto que las posiciones adoptadas por Jesús en materia de interpretación diferían mucho de las adoptadas por los ambientes fariseos, aunque los textos judíos fijados después de él tendieron a encarecer la casuística de su tiempo. En resumen: Jesús desconfía precisamente de la casuística, y sus referencias a la Escritura la trascienden.

2. Breve análisis de los textos

Al hablar del paralítico de Cafarnaúm, cuya curación había dado pie a una controversia, presentamos ya el método de trabajo que utilizaremos. Por consiguiente, me limitaré aquí a unos análisis rápidos, sin la pretensión de agotar las cuestiones. Las tradiciones evangélicas presentan seis casos de conflictos. Dos de ellos son atestados exclusivamente por Lucas, y otros dos por Juan.

a) Las espigas arrancadas

El primer caso se suscita por el comportamiento de los discípulos, a los que Jesús no prohíbe que arranquen —o, más exactamente, que desgranen— espigas cuando pasan al lado de un campo de trigo (Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5). El gesto no afecta para nada al tema de la propiedad: la costumbre lo admite. Pero tiene lugar en sábado. El marco campestre indica que la escena tiene lugar en una aldea de Galilea, donde los campos están cerca de las casas y de la sinagoga, no más lejos de la distancia autorizada en sábado (cf. Act 1,12). El ataque parte de los fariseos.

Todos los comentaristas modernos interpretan de igual manera este texto que cuenta con tres testigos. Resulta, pues, fácil examinarlo aquí. R. Bultmann presenta un buen estado de la cuestión en el *Supplément* (1971) de su *Histoire de la tradition synoptique* (p. 481-483). Pero al tratar los argumentos a favor y en contra de la autenticidad histórica de la perícopa, él se decanta con excesiva rapidez hacia la solución negativa, que ve ahí el reflejo de un problema planteado en la comunidad judeocristiana de Palestina. Me detendré en este punto más adelante.

De hecho, la discusión tiene visos de plausible. Cuando los fariseos reprochan a los discípulos, no se basan en la Escritura, pues no cabía la posibilidad de alegar texto alguno. Se trata de un tema de casuística que deriva de la costumbre: los discípulos hacen, se dice, «lo que no conviene», «lo que no es posible», «lo que no está permitido» *(ouk exestin)*. Pero la respuesta de Jesús sí hace referencia a la Escritura. Razona por analogía no sobre la ley del sábado, sino sobre «lo que está permitido». Los tres sinópticos han recogido su razonamiento: según la Escritura (1Sam 21,27), David comió los panes de la proposición, que sólo a los sacerdotes es lícito comer. Cabe, pues, hacer una deducción al estilo rabínico, *a maiore ad minus*. Es más grave comer un alimento sagrado que faltar levemente a una costumbre, en cuestión de un alimento ordinario. Por consiguiente, los discípulos hicieron un acto «permitido». Jesús escamotea así la

casuística de los doctores que prohíben «arrancar espigas». Jesús adopta en este punto una posición liberal.

Mateo añade otros dos motivos. La primera de estas razones se basa en la práctica de los sacerdotes en el templo: ellos violan la ley del sábado para hacer el servicio religioso. «Pero hay aquí algo mayor que el templo» (Mt 12,5-6; cf. 12,41-42: «hay aquí algo más que Jonás..., algo más que Salomón»). El segundo motivo es un reproche vinculado artificialmente al tema de la perícopa: los fariseos no han comprendido el significado de 1Sam 15,22 ni de Os 6,6: «Misericordia quiero, que no sacrificio» (Mt 12,7; idéntica cita en Mt 9,13 a propósito de la comida de Jesús con pecadores, sólo en Mateo). Estas dos añadiduras exclusivas de Mateo constituyen un montaje propio del evangelista o de su fuente. De esto no podemos deducir con seguridad que esas añadiduras no provengan de Jesús, pero hay que buscar en otra parte su «marco vital» primitivo. Lo esencial de la perícopa es su conclusión: es una «sentencia enmarcada», más elaborada en Marcos que en Mateo y Lucas: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27, solo), de manera que (Mc) «el Hijo del hombre también es señor del sábado» (Mc 2,28 = Mt 12,8 = Lc 6,5).

El primer principio no carece de paralelo rabínico. El padre Lagrange mencionaba ya un doctor del siglo II citado en la *Mekhilta:* «Se os ha entregado el sábado; no es que vosotros hayáis sido entregados al sábado» (comentario de Marcos, p. 55). Pero este principio había sido deducido de Éx 31,14, mientras que Jesús lo presenta sin justificación escriturística alguna. Por otra parte, su vinculación con el episodio que le precede es más bien débil («Y él les decía:...»). En consecuencia, cabe preguntarse si no se trataba originariamente de un *logion* «flotante». El evangelista lo habría ligado a un marco narrativo muy adecuado en el que la oposición entre Jesús y los fariseos había aflorado con motivo de las prácticas sabáticas. Bultmann ha abusado deduciendo de ahí que el conjunto de la perícopa sería una «formación de la comunidad» destinada a ilustrar el *logion*:

«Interrogan a Jesús sobre la conducta de sus discípulos. ¿Por qué no le preguntan por el comportamiento suyo (de Jesús)? Eso significa que la comunidad pone en labios de Jesús la justificación de su práctica del sábado» (*Histoire...*, p. 31).

¿Y de dónde había entrado en la comunidad esa práctica, opuesta a la de los fariseos, sino de la tradición proveniente de Jesús a través de sus discípulos inmediatos? Resulta sofístico pasar de una observación literaria exacta a un juicio negativo sobre la historicidad del episodio.

Nos queda el segundo *logion*, común a los tres Sinópticos: «El Hijo del hombre es señor del sábado.» Marcos lo empalma artificialmente con lo que antecede mediante la expresión «de suerte que» *(hoste)*, pero dista mucho de ser evidente el lazo lógico entre los dos principios, y nos preguntamos por qué Lucas ha omitido el primero. Mateo, que ha introducido en el razonamiento de Jesús otros dos motivos, se limita a unir el final mediante la conjunción *gar*, tan vaga como el *hoste* de Marcos. No queda otra solución que la de admitir que la fuente común de los tres evangelistas —la que presenta la serie de los «cinco conflictos»— contenía ya la conclusión: «Y él les decía (= Mc-Lc): El Hijo del hombre es (también: Mc) señor del sábado.» La expresión utilizada para designar el señorío sobre una cosa —aquí, sobre una ley divina— carece de paralelo en los Evangelios, pero es un buen arameísmo *(mare' hu' bar 'enaša 'af di šabbata*, siguiendo el orden de las palabras griegas y poniendo *mare'* en estado absoluto en su calidad de atributo).

Aquí, el único problema de verdad es el de saber si el *logion*, que viene de Jesús, fue pronunciado con motivo del conflicto al que se encuentra vinculado actualmente, o si esta unión fue llevada a cabo secundariamente por la fuente común de los tres Sinópticos. No es imposible que el recuerdo de este conflicto, conservado en las memorias, lo haya hecho resurgir como un principio general aplicable al caso presente en un sentido especialmente fuerte. Pero no tenemos ninguna razón seria para pensar que el conflicto planteado con los fariseos sobre el sábado se dio por primera vez en la Iglesia primitiva y que no tuvo

precedente alguno en tiempos de Jesús. El episodio de las espigas arrancadas —desgranadas— ofrece un ejemplo de ese conflicto, un ejemplo tanto más significativo cuanto que afecta a pequeñeces a las que estaban atados los doctores fariseos y de las que Jesús se desentendió.

b) Las curaciones narradas por los Sinópticos

El segundo punto crítico es el de las curaciones realizadas por Jesús en sábado. Tenemos cinco casos diferentes en los Sinópticos.

Marcos, y Lucas después de él, cuentan casi con los mismos términos la curación del hombre de la mano paralizada, en una sinagoga (Mc 3,1-6; Lc 6,6-11). Acechan a Jesús. Él interroga a la concurrencia hostil (de escribas y fariseos, dice Lucas): «¿Es lícito *(exestin)* en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida *(psykhen)* en vez de destruirla?» El silencio es la respuesta a la pregunta de Jesús (Mc). Éste los mira con ira (Mc). Marcos añade una alusión expresa al endurecimiento de los corazones (Mc 3,5). Siguen una orden de Jesús y un gesto del hombre cuya mano queda curada inmediatamente. La tradición anterior a Marcos relaciona con este episodio el primer conciliábulo celebrado para desembarazarse de Jesús (Mc 3,6 y Lc 6,11, bajo formas literarias diferentes).

Antes de examinar el texto de Mateo, debemos mencionar la curación del hidrópico que Lucas ha tomado de su fuente particular (Lc 14,1-6). La escena tiene lugar en la casa de uno de los jefes de los fariseos, en el momento de la comida, en sábado. Señalemos de paso que Jesús no desdeña la compañía de los fariseos, pero los miembros de este grupo le observan. Al ver al enfermo, Jesús toma la iniciativa y pasa al ataque, como en el episodio precedente: «¿Es lícito curar en sábado o no?» Sigue la callada por respuesta, pues un sí o un no podrían resultar embarazosos. Se produce la curación del hombre. A continuación, y basándose en un razonamiento *a fortiori*, Jesús formula la pregunta: «¿A quién de vosotros se le cae un hijo o un buey a un

pozo en sábado y no lo saca al momento?» Sus contrincantes no pueden replicarle. No es necesario formular explícitamente la conclusión. Pero se podría reproducir aquí el principio general: «El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado.»

Mateo conocía, con variantes, la tradición de esta pregunta formulada por Jesús. Y la introdujo en el episodio del hombre de la mano paralizada. Modifica y abrevia la presentación. Después lleva hasta el final el razonamiento *a fortiori* (Mt 12,11-12). El epílogo es prácticamente el mismo. Mateo captó, pues, el parentesco temático entre las dos tradiciones. Eso le permitió fundir los dos razonamientos de Jesús, relativos ambos a curaciones realizadas en sábado. No deben preocuparnos en exceso las diferencias de detalle. Éstas ponen de manifiesto que la transmisión oral de los recuerdos implicaba, en la etapa oral, un considerable margen de imprecisión. Conviene tener esto presente. Sin embargo, no es posible sacar de ahí un argumento para atribuir a «la comunidad primitiva» la creación arbitraria de estos episodios. La «comunidad» habría justificado así sus posiciones sobre la cuestión del sábado mediante su poder de curar. ¿Formaba parte de sus prácticas tal poder de sanar (cf. los grupos de la *Christian science*)? ¿Hay que atribuir a esa misma comunidad la iniciativa de nuevas costumbres relacionadas con el sábado, pero sin antecedente alguno en Jesús? De hecho, existe el recuerdo real de dos curaciones y de dos razonamientos de controversia que se remontan al tiempo de la vida pública de Jesús. Su tratamiento literario tiene una cierta palidez de tonos y conoce algunas variantes debidas a condiciones en las que los textos recibieron forma literaria.

Lucas conoce otra curación realizada en una sinagoga en sábado: la de la mujer encorvada (Lc 13,10-17). Aquí, se añade una precisión a la descripción del caso: se atribuye la enfermedad a la acción de un «espíritu malo» (13,11).

Esta interpretación demoníaca de la enfermedad era frecuente en la antigüedad pagana o judía. La he analizado en dos artículos: uno de ellos *(Les miracles de Jésus et la démonologie juive)* apareció en

X. Léon-Dufour, *Les miracles de Jesús selon le Nouveau Testament*, París 1977, p. 59-72, con una breve bibliografía; el otro *(Jésus devant le «monde du mal»)* forma parte del volumen de la Pontificia Comisión Bíblica: *Foi et culture à la lumière de la Bible*, Turín 1981, p. 131-201). Se trata aquí de una «atadura» que Satanás había impuesto a la mujer hacía ya dieciocho años (13,16). La palabra que Jesús dirige a la mujer alude exclusivamente a la enfermedad, pero su controversia con el jefe de la sinagoga menciona explícitamente la «atadura» de la que es preciso «desatar» a la mujer. Los verbos «atar» y «desatar» (arameo: *'asar* - *š^{e}ra*) forman parte de la terminología de los exorcismos judíos, y *'asara* o *'esur* designan el «lazo» o la «atadura». La respuesta de Jesús se inserta, pues, perfectamente en el marco cultural de su tiempo.

Pero el jefe de la sinagoga, que protesta contra quienes vienen a ser curados en sábado (v. 14), no es el único que piensa de esa manera. Jesús tiene otros adversarios entre los presentes (v. 17*a*). Aunque no se menciona para nada a los fariseos, su casuística es reconocible. El texto no termina con un *logion* rotundo. Por el contrario, se recoge el razonamiento *a fortiori* de Jesús: en sábado se «desata» al buey o al asno para abrevarlos (13,15). Un ejemplo similar figuraba en la curación del hombre de la mano paralítica (Mt 12,11) y en la del hidrópico (Lc 14,5).

Estas variantes ponen de manifiesto la habilidad de Jesús para la controversia: él arranca aquí de un dato de sentido común que nadie osaría negar. ¿Es que cabía la posibilidad de reprocharle que «desatara» a una hija de Abraham del «lazo» que Satanás le había impuesto? Una vez más, nos encontramos con un razonamiento *a minore ad maius*. Lucas, fiel a su estilo, cierra el relato señalando la confusión de los adversarios y la alegría de la multitud (v. 17). El relato quiere demostrar que Jesús, además de tener poder para curar, vence a Satanás. Por consiguiente, tenemos que conectar este relato con las perícopas que tratan de este tema, común a los sinópticos y a Juan.

c) *Las curaciones en el cuarto Evangelio*

El cuarto evangelio señala el mismo enfrentamiento por la cuestión del sábado, a propósito de dos milagros: entre Jesús y los fariseos (cf. Jn 9,13.15.16.40, a los que más tarde se llama «los judíos» 9,18.22.24) o globalmente, entre Jesús y «los judíos» (5,10.15.16.18).

Sería absurdo traducir «los habitantes de Judea» so pretexto de que estos episodios tienen lugar en Jerusalén y no en Galilea. Si se hiciera tal traducción se caería en una elección gratuita y arbitraria. Por el contrario, el evangelista generaliza el apelativo en función de los conflictos de su tiempo: el judaísmo institucional está comprometido por entero en la confrontación con la Iglesia cristiana, que empieza a afirmarse como realidad independiente.

He analizado en otro lugar el episodio del ciego de nacimiento como ejemplo de relato[2]. No voy a insistir en el tema. Me limitaré a examinar el otro caso.

Es una curación de paralítico que tiene un punto en común con la sanación realizada en Cafarnaúm. Pero cambia el marco geográfico. Nos encontramos ahora en las proximidades de la piscina de Betzatá, donde las excavaciones realizadas en dos épocas distintas han demostrado la existencia de cinco pórticos (Jn 5,2) y descubrieron la presencia inesperada de símbolos dedicados a dioses curanderos (cf. A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs: À propos de Jean V*, París 1970, especialmente p. 106-127). La arqueología ha barrido así la interpretación simbólica del relato, tal como había sido propuesta por Loisy: los cinco pórticos habrían representado los cinco libros de la Ley. Una anotación secundaria, añadida al texto primitivo, precisa que el ángel de Dios bajaba de tiempo en tiempo a la piscina y agitaba el agua (5,4). Ángel del Dios único o dioses curanderos, la piscina tenía su fama: enfermos tanto paganos como judíos esperaban que el agua fuera removida, aguardando su

2. Véase *Los Evangelios y la historia*, p. 253-279.

curación. Desde una perspectiva global, la tradición está bien enraizada en la Jerusalén anterior al año 66 d.C. Pero no es eso lo importante.

Como en Cafarnaúm, Jesús dice al paralítico: «Toma tu camilla y anda» (5,8). Pero resulta que aquel día era sábado, y la jurisprudencia de los doctores judíos consideraba como «trabajo» prohibido llevar la camilla (5,16). A lo que Jesús responde con palabras de Juan: «Mi padre trabaja siempre, y yo también trabajo» (5,17). Jesús alude claramente a la obra creadora de Dios (Gén 1), celebrada precisamente por la observancia del sábado (Gén 2,3). Y sigue un agravio suplementario, que el evangelista precisa: al llamar a Dios su Padre, Jesús se hace igual a Dios (5,18). Nos encontramos en el centro de las discusiones sobre la filiación divina, discusiones que recorren de punta a cabo el cuarto Evangelio. Pero existe cierto paralelismo entre la reivindicación de Jesús, que relaciona sus milagros y su violación jurídica del sábado con la obra del Creador, y el principio conservado por los Sinópticos: «El Hijo del hombre es señor del sábado» (Mc 2,28 y paralelos). En ambos casos se trata del ejercicio de un poder sobre el sábado, y se hace que el relato culmine en el dicho de Jesús.

La diferencia entre ambos casos está en el título cristológico que figura en el texto: el «Hijo del hombre» en los Sinópticos, «Hijo» en el cuarto Evangelio. Si nos situamos en el punto de mira de los evangelistas que recogen la tradición tras la resurrección de Jesús, «Hijo del hombre» es efectivamente el título de Cristo glorioso al que Dios ha sentado a su diestra (cf. Mc 14,62 y paralelos). En Juan, los títulos «Hijo» e «Hijo del hombre» se alternan en las discusiones entre Jesús y los judíos. La cristología del «Hijo» y la del «Hijo del hombre» se dan la mano, como pone de manifiesto la respuesta de Jesús a Caifás en la recensión de Lucas (Lc 22,69-70). Se produce así una estrecha conexión entre las controversias narradas por los Sinópticos y la(s) recogida(s) por Juan.

3. De lo «historial» a lo «histórico» del texto

a) Lo «historial»

Recordaré una vez más el significado que doy a los términos «historial» e «histórico»[3]. Lo «historial» del texto es su relación con el desvelamiento del plan de salvación *(Heilsgeschichte)*, con el desarrollo último de la revelación, con los comportamientos cristianos en relación a las reglas formuladas con anterioridad en la Escritura. Naturalmente, lo «historial» incluye también lo «histórico», es decir, el conocimiento concreto de la historia de Jesús contemplada desde el ángulo empírico accesible a todo observador. Pero no puede reducirse a lo que acabo de definir como contenido del término «histórico». En efecto, la relectura de esa historia —y de las palabras a ella vinculadas— introducen ahí una nueva profundidad después de la resurrección de Jesús, el don del Espíritu Santo y la fundación de la Iglesia. Además, la evocación de este aspecto empírico puede admitir modalidades diversas.

En el caso presente debemos tener en cuenta un hecho capital. Las reglas del sábado afectaban exclusivamente a los judíos, en virtud de su vida «en la alianza» y del reconocimiento de su Ley como legislación nacional por el Estado romano y, en Oriente, por el Estado parto. La práctica del sábado no planteaba problema alguno a los fieles que no eran de origen judío. Por consiguiente, es claro que la relectura eclesial de las perícopas analizadas anteriormente proviene del judeocristianismo, al menos por lo que se refiere a los textos de los Sinópticos. En cuanto a los textos de Juan, constatamos un cierto desplazamiento que delata un conflicto agudo entre «los judíos» y aquellos que creen en Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios (Jn 5,18). Las raíces de la tradición continúan siendo judeocristianas, pero su redacción se ha llevado a cabo cuando se ha producido ya la ruptura entre la Iglesia y «los judíos». Lo verdaderamente importante no son tanto los relatos de controversia que

---

3. Véase *Los Evangelios y la historia, excursus* 4, p. 113ss.

aparecen en la mayoría de los episodios narrados cuanto el dicho fundamental de Jesús que constituye lo esencial de la «sentencia enmarcada» y que los tres Sinópticos han recogido al final del relato del paralítico de Cafarnaúm: «El Hijo del hombre es señor del sábado.» He evocado la posibilidad de un *logion* primitivamente flotante que la tradición presinóptica habría vinculado de forma secundaria al relato porque éste constituía un marco adecuado para él, pero cabe también la posibilidad de que hubiera figurado en el final de otros relatos, y el cuarto Evangelio contiene un paralelo significativo.

La actitud liberal de Jesús frente a las reglas fariseas sobre el sábado suministró una *halakhah* nueva a los judeocristianos. Desde esta óptica, no está descaminado Bultmann cuando relaciona esta presentación de Jesús con los centros de interés de «la comunidad» o con sus problemas prácticos. Efectivamente, se encuentra ahí la *función* de todas las perícopas narradas: todas ellas justifican una praxis innovadora ofreciendo motivos que se basan a veces en la Escritura. Pero difícilmente se entendería después de la destrucción del templo en el año 70 d.C. la añadidura de Mt 12,5-6. Tal vez convergieron aquí centros de interés secundarios. La liberación de la mujer «desatada» *(lyo)* del lazo *(desmos)* que le había impuesto Satanás utiliza el lenguaje de los exorcismos judíos o mandeos (*srita* designa allí un exorcismo: cf. E.S. Drower - R. Macuch, *A Mandaic dictionary*, Oxford 1963, p. 475s). El episodio muestra, sobre todo, la victoria de Jesús sobre Satanás, victoria que constituye un rasgo esencial de la cristología. Los evangelistas entienden que el poder del Hijo del hombre sobre el sábado le pertenece a Jesús en su calidad de Cristo glorificado.

La cristología arcaica del *Hijo del hombre*, común a los cuatro Evangelios, tiene un origen judeocristiano y arameo. El doble artículo utilizado en esta expresión es la traducción literal y servil del arameo *bar 'enaša* (el primer artículo para el estado constructo de *bar*, y el segundo para el estado enfático de *'enaša*). Mantengo mis reservas frente a la tesis de O. Cullmann (*Christologie du N.T.*, p. 142s), que considera esta cristología como propia del grupo de los «helenistas». Éstos se habrían

mostrado «más fieles que los sinópticos a la conciencia que Jesús mismo tenía de su persona y de su obra». De hecho, ¿dónde encontramos una documentación específicamente «helenista»? El texto del discurso de Esteban (Act 7,56) no es suficiente para cimentar una tesis de tales características, sobre todo si admitimos que Lucas ha contribuido a su redacción final. Y, si dejamos a un lado este texto, nos quedamos exclusivamente con la mención del «Hijo del hombre» en Ap 1,13-16. La expresión no aparece en el *corpus* paulino ni en las restantes epístolas (contra O. Cullmann, p. 143-156, que pretende encontrar al Hijo del hombre en pasajes de epístolas donde no se emplea la expresión). El señorío sobre el sábado se encuentra en la misma situación que el poder de perdonar los pecados. Ambos aspectos están vinculados a la cristología más primitiva.

b) Lo «histórico»

Pero, ¿cabe pensar que «la comunidad» habría justificado artificialmente su propia praxis tan sólo mediante una cristología judeocristiana arcaica? Sabemos que, cuando los Evangelios utilizan la expresión «Hijo del hombre», ésta aparece siempre en labios de Jesús. ¿Hay algún motivo para pensar que crearon este lenguaje sólo para prestárselo a Jesús? Esta tesis paradójica ha tenido sus partidarios (cf. la exposición de S. Légasse, *Jésus et le Fils de l'homme*, en *Apocalypses et théologie de l'espérance*, p. 276-280). Se puede admitir que las tradiciones evangélicas tendieran a generalizar su empleo y a proyectar sobre todos los *logia* de Jesús el sentido cristológico más fuerte, salido del libro de Daniel. Pero, ¿se sigue de aquí que, en el caso del *logion* relativo al poder del Hijo del hombre sobre el sábado, se hubiera creado el dicho para aquella circunstancia concreta y que se transvasara ese dicho desde el Cristo glorioso hasta Jesús durante su ministerio en Galilea? Esta opinión crítica, en la que encontramos el radicalismo antihistórico de Bultmann (*Histoire...*, p. 30s), seguido por algunos otros, tiene su fundamento último en una petición de principio. Es más sensato pensar en

una «relectura» que proyecta la cristología desarrollada plenamente sobre un dicho cuyo sentido era enigmático primitivamente. Mediante esta sentencia, Jesús justificaba la posición liberal adoptada por él, especialmente en el caso de curaciones, para él mismo y para sus discípulos (en el caso de las espigas arrancadas). Sin embargo, para los fariseos esa sentencia era insensata, si no blasfema, a pesar de que no podían oponerle texto alguno de la Escritura.

No hay razón para poner en tela de juicio las otras palabras de Jesús vinculadas por los Sinópticos a episodios situados en sábado, sea que se trate de los razonamientos de controversia o del principio general recogido por Mc 2,27. El tema de la victoria de Jesús sobre Satanás (Lc 13,15-16) tiene buenos paralelos históricos en los Sinópticos: la palabra de Lc, 10, 18-19 es incontestable. He examinado su segunda parte en *La parole de grâce: Études lucaniennes à la mémoire d'Augustin George* (= RSR 1-2 [1981] p. 87-100: *Étude critique sur Luc 10,19).* En cuanto al relato de las tentaciones de Jesús, basta con interpretarlo correctamente para comprender su trasfondo «experiencial»[4].

Respecto a la conclusión recogida en Jn 5,17 («Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo»), opino que es perfectamente sostenible, con su buen enraizamiento arameo *('abba 'abed we'abed 'af 'ana).* Pero esta conclusión tiene otro marco. Supone un conflicto más agudo entre Jesús y sus adversarios, que pueden ser identificados como fariseos. Está vinculada a un hecho que tiene lugar en Jerusalén. Y tiene el carácter enigmático de determinadas palabras de Jesús. Todo esto habla a favor de su carácter original, aunque el evangelista escribió en griego. Hay que considerar, pues, los versículos 16-18 como la conclusión del relato de milagro, en contra de la opinión manifestada en los comentarios de Brown (t. I, p. 216s) y de Schnackenburg

4. Las líneas generales de esta interpretación a dos niveles las había señalado yo mismo en el cuaderno «Évangile», n.° 45 (*Les Évangiles: origine, date, historicité*, p. 54-59). En *Los Evangelios y la historia*, p. 143-145, he vuelto a insistir en el tema y he consignado una pequeña bibliografía.

(*El Evangelio según san Juan* II, Herder, Barcelona 1980, p. 137-139), que la vinculan a la controversia siguiente. De cualquier forma, al traer a colación en seguida las discusiones apasionadas sobre la forma en que Jesús habla de Dios como su Padre, el evangelista proyecta sobre sus querellas pasadas los agravios que «los judíos» articulan, en su tiempo, contra la fe en Jesús, Hijo de Dios en el sentido fuerte del término. Como suele suceder siempre en Juan, los dos horizontes se superponen. En resumen, lo «historial» tiene su punto de partida en lo «histórico», pero prolonga el sentido primitivo de la dimensión «histórica» introduciendo en ella la plenitud que conviene al Cristo glorioso.

4. Para una lectura evangélica de las perícopas

Puesto que todos los episodios en los que he encontrado palabras de Jesús «señor del sábado» giran alrededor de esta praxis inscrita en la Ley mosaica, no cabe considerar este punto como secundario en una lectura evangélica tridimensional. En una lectura meditativa, la «composición de lugar» puede partir, *ad libitum*, de cualquiera de los episodios. Pero entonces, una relativa variedad acompaña a las palabras de Jesús que serán objetos de meditación.

Todas ellas tienen un punto en común. Los lectores no judíos no se sienten vinculados a las obligaciones del sábado como ley indisolublemente unida a la alianza sinaítica. Los lectores de origen judío escapan, gracias a Jesús, a la casuística rabínica. *Pero, ¿no queda absolutamente nada de la ley misma?* Si es cierto que «el sábado ha sido hecho *para el hombre*, y no el hombre para el sábado», el sábado tenía, *para el hombre*, un sentido fundamental como fiesta: memorial de la creación, consagración del tiempo de trabajo mediante un día de descanso en que el hombre puede volverse libremente hacia Dios, ley social en que la obligación del descanso semanal permite a los trabajadores más humildes un respiro. Ese sentido no ha desaparecido. Por todos esos motivos, cuando la Iglesia se «estableció» bajo

Constantino, todas las prácticas antiguas del sábado en materia de descanso y de culto pasaron al nuevo «día del Señor», el domingo. En efecto, Cristo, ejerciendo su señorío sobre el sábado y «trabajando» con el Padre, realizó el designio fundamental del Creador mediante la redención. Por esa razón, el memorial de su resurrección sustituyó al antiguo sábado, porque integra el memorial de la creación de la «nueva creación».

Esta visión puede ofrecer materia para muchos exámenes de conciencia. ¿Acaso no ha hecho su aparición en la «cristiandad» una casuística de corte fariseo en la praxis del descanso dominical? ¿Viven los cristianos el domingo como «día santo», con todas las dimensiones que encierra? Aquellos tiempos en que en algunas parroquias se celebraba los domingos una misa antes del amanecer para que «las chicas de servicio» asistieran a ella y sus patronos pudieran levantarse de la cama experimentando prácticamente que contaban con un buen «servicio» que «santificaba» su domingo mediante la asistencia fiel a los oficios sagrados, ¿estaba de acuerdo con el espíritu evangélico? (N.B. No estoy inventando nada. En mi juventud he visto funcionar este sistema.) ¿Cabe afirmar que la legislación laboral de los Estados occidentales llamados «cristianos» aseguraba en el siglo XIX el descanso semanal a las masas trabajadoras para que éstas pudieran volverse hacia Dios y santificar su trabajo? ¿No es cierto que nuestros fines de semana, nacidos del domingo cristiano, tienen actualmente el sentido de las antiguas fiestas paganas, en las que se interrumpía el trabajo pero las gentes no se volvían hacia el Creador?

Esta meditación deja un espacio para la contemplación sencilla de los hechos de Jesús y la escucha de sus palabras en toda su variedad. La imaginación se centra sobre él, pero, tras él, la imaginación entrevé al Padre que «trabaja» como Creador. Oculto actualmente a nuestra vista, Cristo continúa estando presente para nosotros «en la gloria del Padre». En su condición de tal, Cristo continúa hablándonos y actuando en favor nuestro. Topamos aquí de nuevo con el significado simbólico de los milagros recordados.

El coloquio con Cristo se hace en función de la escena elegida y de la meditación subsiguiente. Es preciso que de él surjan algunas decisiones prácticas, adaptadas a la situación de cada

uno. Los relatos de los milagros nos interpelan mediante el simbolismo de las curaciones. Sólo hay una posibilidad para salir de la situación del ciego de nacimiento: la palabra de Jesús, luz del mundo[5]. Sólo por la palabra de Cristo podemos escapar a la parálisis del pecado: «Tus pecados están perdonados...» «Levántate, toma tu camilla y anda.» Sí, es preciso tomar la propia camilla y hacer el esfuerzo de andar. La palabra que Jesús dirigió a la mujer encorvada adquiere así pleno sentido: Cristo es el único que «desata» a los pecadores de la «atadura» con la que Satanás los mantiene prisioneros. La escena de las espigas arrancadas no nos deja indiferentes, a causa de nuestra tendencia espontánea a la casuística, rigurosa o laxista.

Tal vez sea siempre el sentido religioso del descanso el que debe llamar sobre todo la atención, en su relación dialéctica con el amor al prójimo y con el realismo de las necesidades prácticas: afecta simultáneamente al bien de las personas y al bien común de las sociedades. Pero el coloquio con Cristo quedaría en un plano puramente superficial y pasajero si no desembocara en decisiones y acciones.

III

OTRAS «SENTENCIAS ENMARCADAS»

Las «sentencias enmarcadas» que hemos presentado hasta aquí se referían al poder de Jesús sobre el perdón de los pecados y sobre el sábado. Las variantes que esas sentencias encierran invitan a la moderación y a la discreción en la valoración de su literalidad primitiva. Las mismas variaciones de detalle existen en los relatos que les sirven de marco. Por consiguiente, la referencia histórica a Jesús no debe asentarse en esos detalles. Sin embargo, ni las variantes ni las eventuales transformaciones literarias se deben a la pura casualidad o a la fantasía de los narradores. Todas ellas tienen una razón de ser. Tal vez nacieron para adaptar los materiales tradicionales a circunstancias y

5. Véase *Los Evangelios y la historia*, p. 258 y 268s.

ambientes nuevos o para poner de manifiesto elementos didácticos todavía latentes.

La exégesis arranca siempre de una lectura «eclesial» realizada a nivel de los evangelistas, que han bebido en sus fuentes. Esa relectura se remonta en la cadena de transmisión hasta el recuerdo original. Que las «sentencias enmarcadas» hayan recibido su forma literaria porque revestían un interés didáctico para las comunidades cristianas, no justifica que se atribuya a estas comunidades la creación de tales sentencias. Las necesidades prácticas de las comunidades no han producido de forma artificial los textos llamados a satisfacer tales necesidades. Éstas se limitaron a hacer aflorar a superficie los recuerdos que en cada momento iluminaban la problemática del presente. Por consiguiente, se puede hacer, más allá de esta lectura «eclesial», una lectura «histórica» cuyos límites palpamos con frecuencia. Se han conservado las palabras del Señor; se evoca su marco. Pero su pasión, su resurrección y el emerger de la Iglesia hicieron necesaria la reinterpretación de esas palabras en una fidelidad viva que se atiene a su significación más profunda.

Habría que hacer las mismas investigaciones a propósito de todas las palabras de controversia y de discusión, sin perder de vista su doble dimensión: en tiempos de Jesús y en el marco de la Iglesia. He aquí algunos ejemplos, para los que sigo el orden de Marcos:

— Mc 2,15-17 y paralelos: discusión con motivo de la comida en casa del publicano.
— Mc 2,18-22 y paralelos: discusión acerca del ayuno.
— Mc 3,22-30 y paralelos: controversia sobre la expulsión de demonios.
— Mc 7,1-23 y paralelos: discusión sobre lo puro y lo impuro (texto complejo).
— Mc 11,27-33 y paralelos: discusión sobre la autoridad de Jesús.

En todos los casos, Jesús está a la greña con adversarios. Habría que añadir los diálogos en que Jesús responde a preguntas que le han sido formuladas por diversos interlocutores. He aquí algunos ejemplos:

— Mc 9,38-40 = Lc 9,49-50: pregunta con motivo de un exorcista no perteneciente al grupo de los discípulos.
— Mc 10,8-12 y paralelos: pregunta sobre el divorcio.
— Mc 10,17-31 y paralelos: pregunta sobre el joven rico.
— Mc 10,35-45: los hijos de Zebedeo.
— Mc 11,12-14 + 20-25 = Mt 21,18-22: la higuera estéril.
— Mc 12,13-17 y paralelos: la pregunta sobre el tributo pagado al César.
— Mc 12,18-27 y paralelos: los saduceos pregunta sobre la resurrección.
— Mc 12,28-34 y paralelos: el mandamiento principal.

En estos casos, hay que contar con las variantes entre dos o tres recensiones. Pero hay también ejemplos atestados sólo en un libro:

— Lc 9,51-56: mala acogida en un pueblo de Samaría.
— Lc 12,12-14: a propósito de una herencia.
— Lc 13,1-5: con motivo de la masacre de galileos.
— Lc 17,20-21: la cuestión de la venida del reino de Dios.

En el conjunto de estos casos resulta casi imposible determinar con exactitud el contexto histórico (el tiempo y a veces el lugar). Se debe tal dificultad a que el contexto histórico no constituía el centro de interés de la palabra memorizada y de su marco. Pero esa palabra es inseparable del marco en que figura. Se constata sólo que el pequeño conjunto formado por ellas fue dispuesto por los evangelistas (o por su fuente) en lugares diferentes, por motivos pedagógicos concretos. Tales motivos no están privados de interés, pues nos permiten entrever la pedagogía religiosa utilizada en las comunidades cristianas en la era apostólica y en tiempos de los evangelistas. No incluiré aquí la pregunta de los discípulos de Juan Bautista porque la respuesta esclarece un aspecto del ministerio de Jesús.

IV

EL SENTIDO DE LAS «OBRAS» DE JESÚS

Mateo y Lucas recibieron de una fuente común, desconocida por Marcos, tres perícopas que han presentado sin solución de continuidad y que se refieren a Juan el Bautista (Mt 11,1-19 = Lc 7,18-35). Tenemos en primer lugar la respuesta de Jesús a una pregunta de Juan (Mt 11,1-6 = Lc 7,18-23); a continuación, un testimonio de Jesús a favor de Juan (Mt 11,7-15 = Lc 7,24-30); finalmente, un dicho pone de manifiesto que Juan y Jesús son mal acogidos por «esta generación» (Mt 11,16-19 = Lc 7,31-35). La segunda perícopa presenta un final diferente en Mateo (11,12-15) y én Lucas (7,29-30). Me limito a examinar aquí la primera y apunto una brevísima bibliografía.

Bibliografía sobre la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan Bautista

No puedo citar aquí todos los comentarios de Mateo y de Lucas. Para Mateo, he utilizado los comentarios de Lagrange ([3]1927), Bonnard (1963), Schmid ([5]1965; trad cast.: Herder, Barcelona [3]1981), Albright-Mann (1971), Radermakers (1972), Beare (1981). Para Lucas he tenido en cuenta los comentarios de Lagrange ([3]1927), Schmid ([4]1960; trad. cast.: Herder, Barcelona [2]1973), Grundmann (1961), Schürmann (I, 1969), I.H. Marshall (1978), Bossuyt-Radermakers (1981).

Acerca de la perícopa, cf. J. Jeremias, *Théologie du N.T.*, trad. franc., p. 134-136, que la considera «un grito de entusiasmo escatológico», interpretado secundariamente como «una enumeración de milagros realizados por Jesús ante los enviados de Juan». Estudio del texto: A. George, *Paroles de Jésus sur ses miracles*, en J. Dupont (dir.), *Jésus aux origines de la christologie*, Lovaina-Gembloux 1975, p. 286-292. Se discute desde hace años la fuente común a Mateo y a Lucas. La sigla Q (= *Quelle* = fuente) es utilizada para designar los materiales comunes a Mateo y a Lucas. Hay un sentido diferente en el sistema, mucho más complicado, de M.-E. Boismard y col., *Synopse*

des quatre Évangiles en français II, París 1972, p. 165s (comentario del § 106).

1. Notas críticas sobre los textos paralelos

a) Los marcos narrativos del logion

La estructura de conjunto es idéntica en Mateo y en Lucas, pero la presentación del marco narrativo en el que se sitúa el *logion* difiere en ambos Evangelios. La diferencia deriva de la distinta disposición literaria.

En Mateo acaba de terminar la lectura de un largo discurso, vinculado al envío de los discípulos a la misión (Mt 10). Interviene una transición banal y convencional: «Cuando Jesús acabó de dar instrucciones a sus doce discípulos...» (Mt 11,1*a*; cf. 7,28*a*; 13,53; 19,1*a*; 26,1*a*). El cuadro general de su predicación en las ciudades (11,1*b*) es también una generalidad sin perfiles. Precisamente entonces Juan, que está en prisión, oye hablar de las «obras de Cristo» (11,2*a*). El narrador utiliza una terminología netamente cristiana. Pero tal vez subyace una intención en el evangelista: la de manifestar que Juan se plantea la cuestión de la *posible* mesianidad de Jesús (Cristo = Mesías). De cualquier forma, Juan envía un mensaje por medio de los discípulos que le asisten en la prisión: «¿Eres tú el que ha de venir *(ho erkhomenos)* o debemos esperar a otro (*heteron* = el otro de los dos)?» (11,3).

En Lucas, el texto inmediatamente anterior cuenta la resurrección del hijo de la viuda de Naím, y el evangelista termina el relato diciendo que la fama de Jesús se extiende por toda Judea y por la región circunvecina (Lc 7,17). Aquí se entiende Judea como sinónimo de la región habitada por los judíos, pues Naím está en Galilea. Pero Lucas escribe lejos del «hogar nacional» de los judíos y los destinatarios de su Evangelio no son judíos. Prosigue la transición redaccional: «Sus discípulos llevaron a Juan todas estas noticias» (7,18*a*). Entonces Juan, «llamando a dos de ellos, los envió a decir al Señor: "¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro *(allon)*?"» (7,18*b*-19).

También aquí se percibe la terminología cristiana: Jesús es «el Señor» (cf. A. George, *Jésus Seigneur, Études sur l'oeuvre de Luc,* p. 237-255; cf. p. 253, «añadidura lucana» en Lc 7,19). Se nota una gran libertad en la composición del marco. Por consiguiente, no insistiremos en sus detalles. Lucas presenta a continuación a los discípulos de Juan que llevan a cabo la misión encomendada (7,20). Después añade una indicación convencional: «En aquel momento curó a muchos de sus enfermedades y dolencias, y de malos espíritus, y dio vista a muchos ciegos» (7,21). Resulta evidente que no debemos buscar una descripción histórica en el sentido moderno del término en esta recapitulación de las «obras de Jesús» insertada precisamente en el momento en que éste va a responder a los enviados de Juan. No es necesario recordar aquí las resurrecciones de muertos: Lucas acaba de situar una precisamente en su colección de perícopas, tras la curación del siervo del centurión (7,1-10).

Estamos preparados, pues, para escuchar la respuesta de Jesús. Un solo detalle presenta una diferencia notable entre Mateo y Lucas:

> «Id y contad a Juan lo que veis y oís (Mt; Lc escribe: "lo que habéis visto y oído", texto adaptado a lo dicho en el versículo 21). Los ciegos ven y (sólo Mt) los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, y (sólo Mt) los muertos resucitan, y se anuncia a los pobres la buena nueva; y ¡dichoso aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,5-6 = Lc 7,22-23).

No existe razón seria alguna para evitar aquí el término «escandalizarse», so pretexto de que el término semítico subyacente significa «tropezar»: Los verbos pueden tomar un sentido metafórico. En este caso, la posibilidad mencionada casa de perlas con el verbo griego en voz pasiva (pero la introducción del complemento mediante la preposición griega *en* no hace más que calcar el *b-* instrumental del arameo).

b) La unidad interna de la perícopa

Una vez hechas las pertinentes observaciones sobre las particularidades de Mateo y de Lucas, se plantea la cuestión de la unidad interna de la perícopa: ¿Es posible separar la enumeración de las obras de Jesús del marco en que la colocó la tradición evangélica? Para resolver el problema, tenemos que dilucidar primero la cuestión suscitada en nombre de Juan: «¿Eres tú el que ha de venir?» Esta pregunta tiene sentido sólo en función del anuncio profético de Juan tal como lo relatan Mateo y Lucas. Cito ese anuncio siguiendo a Mateo, pero indico las variantes de Lucas:

«El que viene *(ho erkhomenos)* detrás de mí es más fuerte que yo, (Lc: pero viene el que es más fuerte que yo) y no merezco llevarle las sandalias (Lc: y no merezco desatarle la correa de sus sandalias = Mc). Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego. En su mano tiene el bieldo y va a limpiar su era; recogerá (Lc: para limpiar... y recoger) su trigo en el granero (Lc: el trigo en su granero), pero la paja la quemará en un fuego que no se apaga» (Mt 3,11-12 = Lc 3,16-17).

¿Cabe decir que Jesús es —como Juan lo ha descrito— el «más fuerte», el justiciero que va a trazar la separación entre buenos y malos, que bautizará a los buenos en el Espíritu Santo y a los malos en el fuego? Vemos que Jesús no responde a la pregunta tal como se la formulan. Su respuesta es, escribe H. Schürmann, un «clamor de alegría» (*Das Lukasevangelium* I, p. 410). C.F. Burney había analizado con tino su ritmo arameo *(The poetry of Our Lord,* Oxford 1925, p. 117). Jesús se limita a enumerar las señales que muestran la venida del reino de Dios.

El mismo Bultmann reconoció la autenticidad original de esta enumeración (véase su artículo sobre la investigación de los Evangelios sinópticos, en *Foi et compréhension* II. *Eschatologie et démythologisation,* trad. fran., París 1969, p. 281). Pero negaba que ella aludiera a las «obras de Jesús». Le cito:

«El dicho únicamente pretende describir con los colores del Deuteroisaías el momento bienaventurado del fin de los tiempos, el comienzo del cual presiente ahora Jesús; pero no se debe relacionar las diversas afirmaciones contenidas en Mt 11,5-6 con sucesos concretos acaecidos ya» (*Histoire de la tradicion synoptique,* p. 40, pero véanse las discusiones de la p. 489s).

La negación generalizada de los milagros de Jesús como «signos» que conducen a la fe[6] implica necesariamente la negación de un dicho que aludiría a esos «signos». Pero Bultmann no tiene en cuenta un hecho importante. El final del dicho de Jesús es una interpelación personal: «¡Dichoso aquel que no se escandalice de mí!» (o: «para quien yo no sea ocasión de caída»). ¿Hay que disociar esta conclusión del dicho que la introduce? Si la respuesta debiera ser afirmativa, ¿por qué esa vinculación tan íntima entre los *signos* del reino de Dios y la *persona* de quien lo anuncia si los acontecimientos significativos no están ya ahí, si no están constituidos por sus propios actos?

Se plantea con toda agudeza la cuestión del marco vital *(Sitz im Leben)* en el que Jesús hizo su declaración. Su enumeración no puede ser sólo una sarta de alusiones bíblicas que describirían con entusiasmo lo que va a suceder *en un futuro* más o menos lejano. El reino de Dios está *ya ahí* entre los hombres. Está «en medio de vosotros», dice en otra ocasión Jesús para responder a una pregunta de los fariseos (Lc 17,20-21). Y Bultmann admite la autenticidad de este último *logion.* Se contenta con atribuir a «la comunidad helenística», y tal vez a Lucas mismo, el marco en el que ha sido colocado *(Histoire...,* p. 41s). ¿Es que no se vivía ya en tiempos de Jesús la espera de la venida del reino de Dios ni se especulaba sobre el día de tal venida? El *logion* de Jesús está ubicado perfectamente como respuesta a una fiebre escatológica de la que la pregunta formulada es un buen ejemplo. *Pero, ¿cómo está ya presente el reino de Dios, y cuáles son los indicios que permiten reconocer esa presencia, siempre y cuando que uno se abra a la fe?* Las «obras» de Jesús son precisamente esos indicios.

¿A quién respondía Jesús al enumerar sus obras? Si hay un

6. Véase *Los Evangelios y la historia, excursus* 5, p. 181-184.

desfase entre su respuesta y la formulación de la pregunta planteada por el Bautista significa que Jesús no responde jamás directamente a una pregunta de ese tipo. En los sinópticos tenemos una única excepción: su declaración solemne ante Caifás (Mc 14,62 y paralelos). Pero los detalles de la respuesta tienen tres formas diferentes, y la utilización de dos textos escriturísticos no carece de cierta ambigüedad[7]. En el cuarto Evangelio vemos diferencias entre las respuestas a la Samaritana (Jn 4,26) y al ciego de nacimiento (9,37). Pero la referencia a las palabras de Jesús está coloreada siempre por la intención didáctica de «Juan el teólogo». En las discusiones recogidas en Jn 7-10, Jesús parece esquivar las preguntas que le formulan. Sólo permite que se vea con claridad su relación de intimidad con el Padre (10,30). Además, se produciría un equívoco lamentable si Jesús respondía directamente a la pregunta «¿Eres tú el que viene?» Hemos visto cómo se imaginaba Juan al «que viene»: como justiciero de Dios que se manifestará con estruendo. Y ésa no es la vocación propia de Jesús. Ciertamente, él es «el que viene» porque «ha sido enviado» (Mt 10,40; 15,24; Lc 4,18.43; 9,48; 10,16; Jn, 16 veces). Pero él viene *de otra manera* porque ha sido enviado *para otra cosa*. Por consiguiente, se va a realizar lo que Juan decía, pero *de otra forma*. Por eso Jesús remite a Juan a «sus obras». En cuanto cumplimiento de las Escrituras, esas obras hablan por Jesús y plantean a cuantos reflexionan la cuestión de la fe. Fe en el reino de Dios cuya venida está vinculada a la palabra y a la persona de Judas. Toca a Juan y a sus discípulos sacar las consecuencias de una pregunta que se contenta con darles la pista necesaria. Otro tanto cabe decir de todos los oyentes de Jesús.

Y eso mismo valdrá, tras la muerte y la resurrección de Jesús, para los judíos que oirán la proclamación del evangelio y conocerán de esa manera las «obras» de Jesús. Los antiguos discípulos de Juan, ligados todavía a la tradición del Bautista (cf. Act 19,1-3), se encontrarán en esa situación. Se comprende perfectamente que el recuerdo de la reducida delegación en-

7. Véase la breve presentación ofrecida *supra*, p. 118 y 121-124.

viada por Juan a Jesús tuviera un interés mayor para ellos. Se señala claramente su implicación en la pregunta formulada: «¿... *debemos* esperar a otro?» Pero no podemos concluir de ahí, como Bultmann, que sólo ellos eran los afectados en los orígenes del cristianismo. Las preguntas relacionadas con el sentido de la misión de Juan, condenado a muerte entretanto por Herodes Antipas (Mc 6,17-29 y paralelos), de la espera escatológica puesta en marcha por él, de la relación entre Jesús y Juan, del sentido de la misión de Jesús, condenado a muerte como Juan, adquirirán importancia creciente para ellos a medida que se desarrolle el movimiento cristiano. El recuerdo de la «sentencia enmarcada» de Jesús encuentra ahí un punto de impacto importantísimo, como ha subrayado H. Schürmann (*Das Lukasevangelium* I, p. 413). Pero no hay razón alguna para desintegrar la perícopa separando la palabra de Jesús de su marco vital. Basta destacar que la presentación del marco ha retenido una gran plasticidad desde el punto de vista literario, mientras que la sentencia, dotada de buen ritmo, se grabó casi literalmente en las memorias.

2. El cumplimiento de las Escrituras

a) Los textos de Isaías

Como yo mismo he mostrado en otra obra reciente, se equivocaría completamente quien pretendiera ver en la respuesta de Jesús la enumeración de las «obras de poder» que, en virtud de una operación aritmética de suma, probara que Jesús es «el más fuerte» anunciado por Juan. Las especulaciones emprendidas en este sentido llevan consecuencias absurdas: ¿Por qué Jesús, si es «más fuerte» que Juan, no viene a liberar a éste de la prisión, cuando resulta que el texto «mesiánico» (?) de Is 61,1-2 contiene una promesa de liberación de los prisioneros? Juan habría planteado, pues, a Jesús una cuestión de confianza con una finalidad que no era precisamente desinteresada: le ponía a prueba para ver si era el Mesías o no. Este razonamiento sería completamente extraño a la realidad del texto. En efecto,

el anuncio del evangelio a los pobres no es una «obra de poder». Pero la gradación de las seis obras de Jesús alcanza su culminación precisamente en dicho anuncio. Habrá que buscar el sentido de su palabra en otra dirección: en el «cumplimiento de las Escrituras». No se trata de obras «mesiánicas» si se entiende bajo esta denominación las obras del Mesías davídico. Ninguno de los textos relativos al Mesías regio relaciona con éste alguna de las seis obras mencionadas.

Por el contrario, dos de ellas figuran en el texto de Is 61,1-2 que, según Lucas, Jesús comentó en la sinagoga de Nazaret, comentario al que siguió la significativa apostilla de Jesús: «Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (Lc 4,16-21). Este texto comienza de la forma siguiente: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido.» Originariamente, el sumo sacerdote pronunciaba este discurso el día de su consagración. El capítulo 61 alude a dos ritos utilizados después del exilio en la investidura del sumo sacerdote: la unción (61,1) y la vestición (61,10). Una liberación de cautivos (61,1*b*) acompañaba a esta investidura, como sucedía también en el año sabático. Originariamente, el sumo sacerdote dirigía el discurso al colegio sacerdotal que lo rodeaba (Is 61,6). Pero en tiempos de Jesús se leía como trozo proveniente de Isaías. Resultaba de ahí una cierta idea de «mesianismo profético», que la teología cristiana tomó posteriormente para aplicarlo a Jesús, al menos en Lucas: a este Jesús «lo ungió Dios con el Espíritu Santo y con el poder» (Act 10,38). La respuesta de Jesús a los enviados de Juan encierra efectivamente dos alusiones a Is 61,1-2: «... me ha ungido para *evangelizar a los pobres,* para proclamar la liberación a los cautivos, y *la vista a los ciegos.*» Jesús dice: «Los ciegos ven, ... los pobres son evangelizados.»

Otras alusiones bíblicas remiten también a textos tomados del mismo libro de Isaías. (Pero no sólo del Deuteroisaías, como escribió Bultmann por inadvertencia.) Is 29,18: «*Oirán* aquel día *los sordos* palabras del libro, y desde la tiniebla y desde la oscuridad *los ojos de los ciegos las verán.*» Is 35,5-6: «Entonces se despegarán los ojos de los *ciegos,* y las orejas de los *sordos* se abrirán. Entonces saltarán el *cojo* como ciervo, y la

lengua del *mudo* lanzará gritos de júbilo.» Además de las dos alusiones ya mencionadas, en la sentencia de Jesús se dice: «los cojos andan.» Finalmente, Is 26,19: «Revivirán tus *muertos,* sus cadáveres resurgirán: ¡*Despertad* y exaltad, moradores del polvo!» Nueva alusión en la palabra de Jesús: «Los muertos resucitan.»

b) La purificación de los leprosos

La purificación de los leprosos no figura en ningún oráculo escatológico de los profetas como signo de la salvación final. Jesús ha relacionado de otra manera la curación de los leprosos con la Escritura. Se sabe que, en el derecho consuetudinario fijado por el Levítico, la lepra —que englobaba entonces todo tipo de afecciones cutáneas— acarreaba la separación de los enfermos con el fin de evitar posibles contagios (Lev 13,45-46). Los sacerdotes debían comprobar su curación, considerada como una purificación. Y había un rito para practicar tal purificación (Lev 14,1-32).

Los tres Sinópticos cuentan con cierto detalle una curación de leprosos (Mc 1,40-44; Mt 8,2-4; Lc 5,12-14; cf. A. Paul, en *Parcours évangélique: Perspectives nouvelles,* París 1973, p. 23-39, con bibliografía). Ahora bien, constatamos que Jesús falta a la Ley al tocar al hombre. Y a continuación ordena al leproso curado que se presente al sacerdote y que cumpla el ritual previsto. Lucas narra otra curación de diez leprosos: Jesús les manda que vayan a presentarse a los sacerdotes y son curados cuando van de camino para cumplir la indicación de Jesús (Lc 17,11-18).

La purificación de leprosos, mediante este gesto o esa palabra que los reintegra a la vida social, se destaca, pues, sobre un trasfondo escriturístico perfectamente nítido. También puede considerarse como antecedente la historia de Naamán, curado por Eliseo: Jesús aludió precisamente a esta «purificación» (Lc 4,27). En la historia de Naamán hay algo que equivale a un rito de purificación en las aguas del río Jordán (2Re 5,13-14). La

conclusión era significativa: «Ahora conozco bien que no hay en toda la tierra otro Dios que el de Israel» (5,15). La purificación de un leproso es, pues, una señal del poder *de Dios*. Jesús no corrige esta idea, pues en la curación de la lepra demuestra un signo del reino de Dios entre nosotros. Quienes constatan ese signo deben comprenderlo.

c) *La buena nueva de la salvación*

La primera dimensión del evangelio, el cumplimiento de las Escrituras, condiciona por completo la respuesta que Jesús da a los enviados del Bautista. Tenemos que referirnos a esa respuesta para comprender el sentido que Jesús atribuye a sus milagros. Mediante las palabras y los actos de Jesús, Dios triunfa sobre los males humanos en un cierto número de casos que tienen un valor significativo. El reino de Dios está, pues, presente en el seno de la historia humana. Toca a los hombres acogerlo con fe. Esa presencia constituye precisamente el objeto del evangelio que Jesús anuncia. Ahí está su sexta obra, que nada tiene de milagroso en el sentido físico del término: «Los pobres son evangelizados.» Éste es el acto central de su predicación, especialmente significativo aunque no golpee la imaginación con tanta fuerza como los otros. Habría que indicar aquí todos los textos que muestran la preferencia de Dios por los pobres. Y tendríamos que comenzar por la primera bienaventuranza (Mt 5,3 y Lc 6,20). El evangelio es un anuncio paradójico de dicha: «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (recensión de Lucas). J. Dupont (*Les béatitudes*, nueva edición, I, Brujas-Lovaina 1958, p. 291-295; II, París 1969, p. 19-51; III, París 1973, p. 41-64 y 385-471) ha hecho un magistral estudio crítico y teológico de esta bienaventuranza. Por consiguiente, no tengo por qué detenerme en ese punto. Pero en el trasfondo de esta «evangelización de los pobres» que reciben la buena nueva de la salvación, el tema de su defensa —esparcido por los textos legislativos, proféticos y sapienciales— encuentra aquí su «cumplimiento» último. Las otras dos dimensiones constitutivas del evangelio —la referencia a Jesús y

a la actualidad cristiana— podremos comprobarlas al examinar el paso de lo «historial» a lo «histórico» en este recuerdo de la palabra de Jesús.

3. De lo «historial» a lo «histórico»

a) *El aspecto «historial» del texto*

Como he indicado anteriormente, es posible que las controversias entre los primeros cristianos de Palestina y los discípulos tardíos de Juan el Bautista provocaran la afloración del recuerdo que contenía la embajada de los enviados de Juan y la respuesta de Jesús. Pero esta respuesta de Jesús desborda por completo el marco de esas controversias. En efecto, explicita el *sentido de todos los relatos de milagro* retenidos en las memorias y que tuvieron como beneficiarios a ciegos, cojos, leprosos, sordomudos y muertos que volvieron a la vida. Se constata en ellos el despliegue del poder *de Dios*: él acompaña por medio de «signos» la irrupción de su reino aquí abajo, en el anuncio mismo del evangelio. Esta interpretación de los milagros de Jesús forma parte del evangelio mismo. De un lado, esa interpretación conserva su valor en el medio eclesial en el que el evangelio se anuncia, es recibido con fe y llevado a la vida. Esa interpretación exige también que se guarde el recuerdo de los signos realizados por Jesús durante su vida pública. Por otro lado, esa interpretación evita el peligro de explicar esos signos en la perspectiva de lo «maravilloso», a lo que tan aficionado era el paganismo: estamos muy lejos de las curaciones en Epidauro. En la *exousia* o «poder» taumatúrgico de Jesús se manifiesta la presencia del reino de Dios entendido en la perspectiva abierta por las Escrituras. Y cuando se producen ocasionalmente curaciones similares por medio de los apóstoles, se llevan a cabo en nombre de Cristo resucitado (cf. Act 3,18, tras la curación del tullido narrada en 3,1-10). En las comunidades locales, los «dones de curación» son carismas del Espíritu Santo que sólo pueden entenderse en función de su envío de la Iglesia, cuerpo de Cristo (1Cor 12,9, referido a 12,12-30).

Tales hechos, cuya realización es siempre ocasional e imprevisible, no deben llevar a concebir a los cristianos como una secta de curanderos. Tal concepción falsificaría el evangelio. Los hechos mismos se limitan a prolongar, de forma intermitente, el hecho global de las curaciones cuya realidad evocan los Evangelios. Se ha conservado el *logion* de Jesús para que subsista la interpretación exacta de los hechos. Porque la imaginación religiosa corre siempre el peligro de caer en la exaltación y de olvidar que los signos del reino de Dios culminan en el evangelio anunciado a los pobres. De suyo, este evangelio se basta así mismo. Pero los signos son indicadores útiles. Recuerdan que Dios, en línea con las promesas proféticas, se inclina sobre los hombres plagados de males. La esperanza cristiana está vuelta hacia el día en que Dios triunfará para siempre sobre estos males (cf. Ap 22,2); la muerte será el último enemigo destruido por Cristo (1Cor 15,26; Ap 20,14; 21,4). Las resurrecciones de muertos, infrecuentes en los relatos evangélicos, son la señal y el anuncio del triunfo final que forma parte de la esperanza cristiana. En nuestra opinión, se convendrá en considerar que el hecho mismo es indescriptible.

Lo «historial» del texto, en su alcance eclesial, engloba así una enseñanza general que explica simultáneamente el sentido de los milagros y la significación del evangelio anunciado a los pobres durante la vida de Jesús y en el tiempo de la Iglesia. Se trata de captar la actitud de Dios frente a los males humanos: en la vida y en los actos de Jesús, esa actitud se desveló como una conmiseración infinita respecto de la humanidad pobre y doliente. Tales son las características de aquellos a quienes se anuncia la buena nueva del reino de Dios y de la salvación.

b) El fundamento histórico del texto

¿No perdería toda consistencia el alcance eclesial del texto si careciera de una raíz histórica real? Bultmann (*Histoire...*, p. 40) conservó el dicho de Jesús sólo como expresión simbólica de su esperanza en un reino de Dios que, en opinión de Jesús, comenzaba ahora. Por eso atribuyó este autor a la comu-

nidad anónima la creación de su encuadre literario. La reinterpretación del *logion* tuvo que ser necesariamente posterior a la creación de las tradiciones legendarias relativas a los milagros de Jesús. Volvemos a encontrar aquí la posición hipercrítica de Bultmann acerca de los milagros[8]. Diríamos que este autor no ve ya la diferencia entre las «señales venidas del cielo», rechazadas por Jesús (Mc 8,11-13 = Mt 16,1-4, con la añadidura del «signo de Jonás»), y los milagros de Jesús como «signos» en el sentido del Evangelio de Juan (Jn 2,11.23; 3,2, etc.), que daban cumplimiento a las Escrituras mostrando la presencia del reino de Dios sin violentar el libre compromiso de la fe. De hecho, la cuestión de las «obras» de Jesús, cuya realidad no podemos escamotear, se planteó a todos los contemporáneos del Maestro y, por consiguiente, también al Bautista. Éste no pudo sustraerse a ese interrogante cuando, ya encarcelado, oía hablar de esas obras.

Si nos atenemos a los textos comunes a los tres Sinópticos, la continuación de los acontecimientos parece sumamente lógica. Juan el Bautista había anunciado la venida de uno «más fuerte», justiciero y salvador a la vez. Jesús recibió el bautismo de Juan, y, antes de que éste fuera arrestado, entró en contacto personal con el movimiento del Bautista haciendo discípulos suyos a algunos que ya lo eran de Juan (Jn 1,35-50; 3,22-24). Tras el arresto del Bautista (Mc 1,14*a*), la predicación de Jesús cambia de tono y tiene como tema fundamental el evangelio del reino de Dios (Mc 1,14*b*). Algunos discípulos se unieron entonces a él y dejaron todo para seguirle (Mc 1,16-20; 2,13-14; cf. 10,28 y paralelos). Y se inicia así una misión que no se encuentra ya en la línea abierta por el Bautista. Éste, encarcelado en Maqueronte, al sur de Perea, recibe las informaciones que le suministran sus discípulos sobre el giro tomado por los acontecimientos. Es normal que el Bautista se preguntara por la misión concreta confiada por Dios a este antiguo simpatizante del movimiento bautista que no se limita ahora a proclamar el mismo mensaje de penitencia y de espera escatológica. Si uno se

8. Véase *Los Evangelios y la historia*, *excursus* 5, p. 181-184.

sitúa en el punto de vista de Juan, la situación resulta ambigua: ¿Será él «el que viene», cuya venida había anunciado Juan? Una objeción parece impedir la respuesta afirmativa: ese nuevo predicador no practica el bautismo de «fuego». La pregunta planteada no afecta al Mesías davídico, del que no hablaba el mensaje del Bautista, si hemos de hacer caso a los resúmenes de ese mensaje transmitidos por nuestros Evangelios. Tampoco la respuesta de Jesús habla de ello: él es aquel cuyo evangelio, anunciado a los pobres, abre el camino al reino de Dios y lo hace ya presente, como ponen de manifiesto las obras que lo acompañan. Todo esto encaja perfectamente.

Por lo que se refiere a la sentencia enmarcada de Jesús, existe normalmente la posibilidad de remontarse de lo «historial» a lo «histórico». No obstante, hay que medir las dificultades de la operación, como había observado juiciosamente A. George (en *Paroles de Jésus sur ses miracles*, en J. Dupont [dir.], *Jésus aux origines de la christologie*, Lovaina-Gembloux 1975, p. 289-292). En cuanto a la construcción literaria del marco narrativo, podemos señalar ya que el título dado a Jesús («El que viene» - *ho erkhomenos*) no estaba muy atestiguado en el judaísmo.

De hecho, los investigadores encuentran serias dificultades para señalar antecedentes del mismo. V. Taylor (*The names of Jesus*, Londres 1954, p. 78s) sólo cita como trasfondo bíblico Hab 2,3 según la versión griega y Sal 118,26: «El que viene en el nombre del Señor» (citado en Mt 23,39 = Lc 13,35). L. Sabourin (*Les noms et titres de Jésus*, Brujas-París 1962, p. 33-37) busca otros antecedentes allí donde se trata de la *venida* de Dios, del Hijo del hombre (Dan 7,13), del ángel de la alianza (Mal 3,1), del rey futuro (Gén 49,10, interpretado mesiánicamente).

El título adquirirá todo su valor sólo después de Pascua. A partir de aquel momento, Jesús será reconocido como aquel cuya venida se espera, como «aquel que viene» (cf. 1Cor 16,22, en arameo; Ap 22,20, en griego: «¡Ven, Señor!»). Esta observación no impide que Juan Bautista pudiera haber empleado el título con un sentido muy especial, y que fuera tomado e interpretado después de Pascua en una nueva perspectiva. Pero no es necesario proyectar su sentido postpascual sobre Juan Bautista. Además, proseguía A. George, la enumeración de las «obras» de Jesús reviste un aspecto triunfal que encaja mejor en la apologética postpascual que en el ministerio de Jesús en Galilea. Después de Pascua se percibirá plenamente el sentido de sus «obras». No obstante, conviene no negar a Jesús la percepción de ese sentido. Éste no es la manifestación de su triunfo personal, sino el del reino de Dios que viene «según las Escrituras». En ese marco, la misión propia de Jesús consistía en evangelizar a los pobres, pudiendo provocar la fe o la perdición («dichoso el que no se escandaliza por mi causa»).

Concluimos diciendo, pues, que la palabra y su marco pueden ser considerados como sustancialmente históricos. Sin embargo, el relato del episodio es muy breve. La cuestión planteada tiene lugar en un tiempo muy corto. El marco así constituido tiene todos los visos de ser simplemente un resumen: los únicos rasgos de lo «histórico» que subsisten han sido seleccionados en función de lo «historial» que ellos pretenden hacer valer. Por eso su plasmación literaria en género narrativo contiene variaciones en las que cabe reconocer los métodos propios de Mateo y de Lucas. No debemos buscar en estos detalles variables la «verdad» del marco narrativo. Hay que tomar a éste en bloque, sin asombrarse de la libertad de los narradores. Por el contrario, la respuesta de Jesús presenta un ritmo poético que garantiza mejor su fraseología primitiva.

No resulta demasiado difícil reconstruir el *posible* original arameo, respetando la ausencia de determinación, marcada en griego por la ausencia de artículos. Todos los verbos griegos que están en presente corresponden a participios arameos, que denotan una acción en curso de producción. Para la introducción en prosa, se impone el texto de Mateo, pues los aoristos griegos de Lc 7,22*a* se limitan a recordar el contenido de 7,21, introducido de forma secundaria en el relato. Además, tras el participio que acompaña al verbo principal *(poreuthentes apangueilate)*, cabe suponer dos verbos arameos coordinados por un *w*-. Se desemboca en el siguiente texto:

'ato wahaḥ^{a}wo liy^{e}hoḥanan di 'antun šam^{e}'in w^{e}ḥazayin:
samayin ḥazayin waḥ^{a}girin m^{e}hall^{e}kin,
m^{e}sar^{e}'in m^{e}dakkayin w^{e}har^{e}šin šam^{e}'in,
mitin 'ay^{e}rin w^{e} 'inw^{e}tanin mitbaśś^{e}rin,
w^{e}ṭubohi d^{e}man d^{e}la yittaqqal bi.

Naturalmente, se trata de una simple aproximación en arameo imperial, no en arameo dialectal de Galilea.

4. Para una lectura «evangélica» de la perícopa

La reflexión sobre el texto puede empezar con una «composición de lugar» inspirada en Mateo o en Lucas. Precisamente para esto evocan ambos evangelistas las circunstancias en que Jesús pronuncia su palabra decisiva. Pero nos vemos abocados a asumir la pregunta formulada por el Bautista. Cada uno la plantea de manera espontánea tras la lectura de esta página del Evangelio, pues todos los males humanos subsisten durante el tiempo de la Iglesia. Yo mismo la formulo en nombre de la humanidad pobre y doliente. Pero «el Señor» (Lc 7,19) me responde exactamente lo mismo que a Juan. Me recuerda que, desde los tiempos de su vida pública, algunas «señales» han acompañado siempre al anuncio de su evangelio. Ocasionales e imprevisibles, cuando se trataba de curaciones de males humanos, tales señales han sido suficientes para despertar una atención que corría el peligro de adormecerse. ¿Acaso la curación de los ciegos, de los cojos, de los leprosos, de los sordos así como la resurrección de los muertos sucede sólo en el plano físico? ¿No existe una relación simbólica muy fuerte entre el mal físico bajo todas sus formas y el mal moral? ¿No son ambos indicio de una misma miseria humana hacia la que Dios se inclina para sanarla, de una pobreza que conmueve las entrañas de Dios?

Por eso, el signo esencial en que culmina la misión de Jesús es el último: «Los pobres son evangelizados.» La buena nueva de salvación se anuncia a los que son pobres física y moralmente. Yo, que leo el texto, soy ese pobre. Pero, como depositario

del evangelio, tengo también la responsabilidad de comunicarlo a los demás pobres. ¿Asumen con suficiente fuerza todos los heraldos del evangelio la preferencia de Jesús por los pobres, signo de la preferencia de Dios? He aquí una pregunta inevitable, una materia que debe convertirse en tema para el examen de conciencia.

Por otra parte, al enumerar los signos de su misión, Jesús no dijo que su sentido tuviera una evidencia apremiante. Dio incluso a entender que el espíritu humano podía «tropezar» contra ellos: «Dichosos aquellos para los que yo no sea ocasión de caída.» ¿Podía Jesús plantear con mayor claridad el problema de la «decisión de la fe»? Se me plantea a mí esta pregunta, como a todos los miembros de la Iglesia, como a todos los hombres. Porque la experiencia de los males humanos durará tanto como el mundo en que nos encontramos. ¿Cómo compaginar ese hecho con las promesas evangélicas? Se anuncia a los pobres la buena nueva de la salvación, pero, al anunciarla, Jesús mismo no se sustrajo a la experiencia de los males humanos. Los asumió para que los hombres encuentren en su cruz el medio de conferirles un sentido. Es el anverso de la palabra gozosa comunicada a Juan el Bautista. Para que el «coloquio» con Cristo no corra el peligro de resultar decepcionante hay que tener en cuenta el reverso y el anverso de esa palabra.

V

SOBRE LA FUNCIÓN ESPECÍFICA DE PEDRO

Dos razones avalan el interés especial del último ejemplo elegido. Por una parte, su marco narrativo actual es compartido por los tres Sinópticos, pero la sentencia de Jesús que concierne a la función de Pedro figura exclusivamente en el texto de Mateo. Y está ligada estrechamente a una indicación ofrecida por los cuatro Evangelios en dos contextos diferentes.

Los Sinópticos mencionan en el momento de la llamada de los doce el sobrenombre que Jesús da a Simón (Mc 3,16; Mt

10,2; Lc 6,14). Pero no se puede concluir de ahí que Jesús impusiera en ese momento el aludido sobrenombre de Pedro. Nos cuenta el cuarto Evangelio que, inmediatamente después de los contactos de Jesús con los discípulos del Bautista (Jn 1,35-51), Andrés conduce a su hermano Simón a Jesús; «Jesús, fijando su mirada en él, le dijo: "Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Cefas — que quiere decir, Piedra"» (Jn 1,42). Ese sobrenombre es probablemente un epíteto de naturaleza. El nombre del padre de Simón está atestado bajo dos formas: *Iona* y *Ioannes* (la forma *Ioanna* es una mezcla de las dos). La segunda forma cuenta con el apoyo de Jn 21,15-17 (3 veces). *Simon Ioannou* remite a un *Yohanan* hebreo. Explica la primera forma el texto de Mt 16,17: «Bienaventurado eres, Simón *Bariona.*» No tenemos apoyo alguno para recurrir al término *baryona* (= el bandido), del arameo tardío. Esta tesis, lanzada por R. Eissler y adoptada por S.G.F. Brandon (*Jésus et les zélotes,* trad. franc., París 1967, p. 232s), está ligada a la interpretación política de la muerte de Jesús y de los orígenes cristianos. Según esta hipótesis, Pedro habría sido un «fuera de la ley», un «rebelde» vinculado a los zelotas. Pero el término *zelotes,* mencionado por Flavio Josefo como hombre de un partido después del año 60 d.C., ¿tenía ya un sentido político en tiempos de Jesús, cuando designa claramente el celo religioso en otros textos del Nuevo Testamento (Gál 1,14; Act 21,20; 22,3)? Descartada esta tesis, queda la transcripción aramea de un nombre paterno, con la ayuda del arameo *bar* = hijo de. En cuanto a *Iona,* ¿es el nombre del profeta Jonás (= Paloma, poco frecuente) o una abreviatura de *Yohanan,* nombre atestado en otras partes? En cualquier caso, habrá que examinar con detalle la declaración de Jesús a Pedro.

Bibliografía sobre Mt 16,16-19

Por lo que se refiere a estos versículos y al contexto en que figuran, la comparación de los tres Sinópticos obliga, en primer lugar, a consultar los comentarios críticos. Para Mateo, he considerado significativos los comentarios de Lagrange (^{4}1927), Schmid (^{5}1965; trad. cast.: Herder, Barcelona ^{3}1981), Bonnard (1963), Grundmann (1968), Radermakers (1972), Sabourin (1978), Beare (1981).

Entre los estudios particulares que se han dedicado a la perícopa de Mt 16,13-23 señalo los siguientes: O. Cullmann, *Saint Pierre: Disciple, apôtre, martyr,* Neuchâtel 1952. Importante valoración crítica de P. Benoit, en RB (1953) 565-569 (*Exégèse* et *théologie* II, p. 285-308). Del mismo P. Benoit, como prolongación del artículo de Cassien Bésobrasoff, *Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament,* «Istina» (1965), un estudio sobre *La primauté de S. Pierre selon le N.T.* (= *Exégèse et théologie* II, p. 250-284). A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 26,13-23,* en *Das Evangelium und die Evangelien,* Düsseldorf 1971, p. 137-170. R. Pesch, *Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mt 8,27-30). Neuverhandlung einer alten Frage,* BZ 17 (1973) 178-195. J. Kahmann, *Die Verheissung an Petrus,* en *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie,* Gembloux 1972, p. 261-280 (el nombre *ekklesia* proviene de un ambiente judeocristiano de lengua griega, aunque el juego de palabras sobre *Kefa* es comprensible sólo en arameo). Volumen colectivo e interconfesional: R.E. Brown - K.P. Donfried - J. Reumann, *Saint Pierre dans le N.T.,* trad. franc., París 1974, p. 83-89 (Marcos) y 105-126 (Mateo); con una importante bibliografía sobre Mt 16, p. 214s.

Se pueden consultar, además, los artículos *Petros-Kephas,* en TWNT, t. VI, p. 104-109 (O. Cullmann), y *Petra-Petros,* en EWNT, t. III, 191-201 (R. Pesch, con bibliografía reciente). J.A. Fitzmyer, *Aramaic Kepha' and Peter's name in the N.T.,* en *Text and Interpretation: Studies in the N.T. presented to Matthew Black,* Cambridge 1979, p. 121-132. Artículo en *À cause de l'évangile,* Miscelánea dedicada a J. Dupont: *L'origine de Mt XVI,15-19* (hipótesis de trabajo presentada aquí mismo).

1. Observaciones críticas sobre el texto

Tras la «sección de los panes»[9], se abre en los tres Sinópticos una nueva sección que presenta paralelamente los mismos textos y se prolonga hasta el episodio de la transfiguración (Mc 8,27-9,1; Mt 16,13-28; Lc 9,18-27). Podemos distinguir en ella

9. Texto comentado en *Los Evangelios y la historia,* p. 159-184.

tres piezas separables: compone la primera pieza todo lo que gira alrededor de la confesión de fe hecha por Pedro (hasta Mc 8,30; Mt 16,20 y Lc 9,21); viene después el primer anuncio de la pasión, al que sigue la reprensión por parte de Pedro y la reacción de Jesús (Mc 8,31-33; Mt 16,21-23; Lc 9,22-25, que omite la reprensión); finalmente, encontramos una colección de *logia* que ha sido examinada ya al tratar de uno de ellos[10]. La sección que nos interesa directamente aquí es la primera, pero no podremos entenderla correctamente sin confrontarla con el final de la segunda en Mc y Mt. O. Cullmann (*Saint Pierre*, p. 156) ve en la protesta de Pedro y en la reprensión de Jesús «el punto culminante de todo el episodio de Cesarea de Filipo», siguiendo a Marcos. Por esa razón O. Cullmann descarta a Mt 16,17-19 del relato primitivo. Tendremos oportunidad de ver que la cuestión es más compleja.

a) El comienzo de la sección

El inicio de toda la sección es redaccional, y está condicionado por la diferencia de las perícopas que lo preceden en los tres Evangelios; la advertencia contra la mala levadura de los fariseos (Mt 16,5-12), la curación del ciego de Betsaida en Marcos (8,22-26), el relato de la única multiplicación de los panes en Lucas (9,10-17). Mateo (16,13*a*) parece seguir a Marcos al tiempo que lo abrevia: la escena va a tener lugar «en la región de Cesarea de Filipo» (Mt) o en el camino que conduce a los pueblos de Cesarea de Filipo (Mc). Lucas presenta a Jesús en oración solitaria y señala que sus discípulos se encontraban con él. Pero la pregunta que plantea a éstos es la misma, con simples variaciones literarias: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?» (Mc); «¿Quién dice la gente que soy yo?» (Lc); «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt). Las respuestas coinciden en lo sustancial (Mc 8,28; Mt 16,14; Lc 9,19 evoca un profeta antiguo «que ha resucitado»).

10. Véase *supra*, p. 82s, 85s.

Viene a continuación la pregunta decisiva: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Pedro (Mc, Lc) o Simón Pedro (Mt) responde en nombre de los doce. El cuarto Evangelio presenta un cierto paralelo en el que Pedro aparece también como portavoz (Jn 6,68*a*). Pero los cuatro formularios divergen en este punto. Marcos: «Tú eres el Mesías»; Mateo: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo»; Juan: «Nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (con muchas variantes en los manuscritos debidas a la contaminación de los textos: cf. los aparatos críticos de la *Synopsis* de K. Aland, p. 230, o el *Novum Testamentum* de Nestle-Aland, p. 269). De momento paso por alto los versículos 17-19 de Mateo, que son la continuación lógica de la confesión de fe anotada por el evangelista. Los tres textos sinópticos coinciden en decir que Jesús recomienda (Mt), u ordena (Mc), u ordena y prescribe (Lc) a los discípulos «que a nadie hablaran acerca de él» (Mc), «que no dijeran esto a nadie» (Lc), «que no dijesen a nadie que él era el Cristo» (Mt). La variante de Mateo se inscribe en la lógica de la confesión de fe que ha recogido con su plenitud de sentido.

b) El anuncio de la pasión

Lucas es el único que establece un lazo sólido entre la confesión y el párrafo que sigue inmediatamente a la prescripción indicada: «Pero les mandó enérgicamente que no dijeran esto a nadie, diciéndoles: el Hijo del hombre debe sufrir mucho, y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser condenado a muerte y resucitar al tercer día» (Lc 9,21-22). Marcos separa el anuncio de la pasión: «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre...» Su evocación de la suerte futura de Jesús es casi idéntica literalmente. Difiere sólo al final, donde habla de «resucitar al tercer día». El evangelista añade: «Y pronunciaba la palabra *(ton logon)* abiertamente» (Mc 8,32*a*). La expresión responde a un buen arameísmo en que se puede traducir «la palabra» por «la cosa».

Mateo prosigue su relato respetando la lógica de la confe-

sión de fe que ha narrado: «Desde entonces, *Cristo* (= Mesías) Jesús comenzó a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, y ser condenado a muerte y resucitar al tercer día» (Mt 16,21). Si exceptuamos el título del Evangelio (Mc 1,1; Mt 1,1), es la única vez en que el narrador utiliza la expresión «Cristo Jesús» (Jesucristo) en los Sinópticos (Juan lo emplea sólo en 1,17 y 17,3). Esta particularidad estilística se debe a la solemnidad que Mateo ha dado a la confesión de fe de Pedro, portavoz de los doce y también enunciador de una fe cristiana desarrollada plenamente. La palabra que Jesús dirige a Pedro (Mt 16,17-19) da una respuesta a esta fe. El evangelista practica por una vez el estilo indirecto cuando introduce el primer anuncio de la pasión (16,21).

c) La reprensión de Pedro

Resulta extraordinariamente sorprendente asistir en Mateo a la escena siguiente, perfectamente comprensible en Marcos. Allí, Pedro había dicho: «Tú eres el Mesías.» Es una fórmula muy ambigua cuando se conocen las ideas preconcebidas que los judíos de aquel tiempo tenían acerca del Mesías davídico, al que consideraban artífice de una liberación política.

Se constata la continuidad de este hecho bien conocido en la literatura de los ambientes fariseos, de los Salmos de Salomón 17,21-31 (citado en *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 95s), en el Apocalipsis de Esdras 12,32-34 (ibíd., p. 180) y 13,8-11 (p. 181s), y en el Targum palestino del Pentateuco sobre Gén 49,12 (p. 205) y sobre Núm 24,17-19 (p. 209). Flavio Josefo conservó el recuerdo de este mesianismo político que pasaba con facilidad al activismo (p. 139-148).

Jesús frena de raíz un entusiasmo que no casa con su misión ni con el futuro que prevé. En efecto, Herodes se interesa por él de una forma peligrosa (Mc 6,14-15) y los fariseos le tienden trampas (Mc 8,11). Jesús ha puesto en guardia a sus discípulos

contra «la levadura de Herodes y de los fariseos» (Mc 8,14; Mt 16,6 añade: «y de los saduceos»). Cabe presumir que la partida de Jesús hacia la región de Cesarea de Filipo, en la Decápolis, tiene algo que ver con la amenaza de la policía de Herodes, pues éste ve en Jesús a un «Juan Bautista *redivivus*» (Mc 6,14.16). Por otra parte, la alusión a los ancianos, a los sumos sacerdotes y a los escribas, recogida en el anuncio de la pasión, no tiene por qué ser necesariamente una «profecía *post eventum*». La redacción de los anuncios de la pasión es, sin duda, posterior a los hechos, los cuales pudieron dejar huella en su literalidad (especialmente en el tercer anuncio: Mc 10,33-34 y paralelos). Mas ¿por qué habríamos de exigir una literalidad exacta en textos que son, a lo sumo, resúmenes esquemáticos? La incomprensión y turbación de los discípulos son reseñadas con constancia a partir de ese momento (Mc 8,32*b*; 9,32; 10,32*a*). Se puede decir, al menos, que el retrato de los discípulos no es lisonjero. Y este detalle habla a favor de la autenticidad sustancial de los textos.

Por lo que respecta a la oposición de las autoridades religiosas, todas las categorías de los miembros del sanedrín están representadas en la enumeración de los enemigos de Jesús. Si tenemos presentes sólo los datos de los Sinópticos, podríamos preguntarnos por qué aparece la enumeración tan completa. Pero el cuarto evangelio aclara este punto, al decirnos que Jesús había estado varias veces en Jerusalén para celebrar las fiestas. Se comprende que fuera el blanco de oposiciones veladas o abiertas. Sabedor de que el poder político (Herodes) y el poder religioso (el gran sanedrín) estaban en contra de él, y consciente de la suerte que Juan Bautista había corrido, podía contar lúcidamente con el fracaso final de su predicación y con una suerte similar a la del Bautista. Eso es lo que dijo a los doce. Entonces tiene lugar la réplica de Pedro: «¡Lejos de ti, Señor! ¡De ningún modo te sucederá eso!» (Mt 16,22; Mc 8,32*b* no precisa las palabras). Jesús percibe esa protesta como la expresión clara de una tentación satánica que le empujaría hacia un mesianismo político de prestigio y poder, lo que constituye uno de los temas del relato de su tentación en Mateo (4,8-10) y en Lucas

(4,5-8). De ahí, su respuesta contundente: «¡Quítate de mi vista, Satanás! (Mateo añade: Eres para mí un tropiezo.) Porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres»

La protesta de Pedro casa perfectamente con la profesión de fe sumamente ambigua que leemos en Marcos: «Tú eres el Cristo», en el sentido político del término. Este hecho descarta la perspectiva del fracaso, del sufrimiento y de la muerte. Lucas captó perfectamente esto. Por eso modificó ligeramente esta formulación de la fe: «Tú eres el Cristo *de Dios*.» Y suprimió la protesta de Pedro y su reprensión. Mateo conservó esta última escena porque ella formaba parte del material evangélico tradicional (tomado probablemente de Marcos). Pero esa escena está en Mateo en flagrante contradicción con la fórmula perfecta de la fe cristiana que Mateo ha puesto en labios de Pedro, con la felicitación que éste recibe de Jesús, y finalmente también con la promesa que el Maestro acaba de hacerle. En consecuencia, nos vemos obligados a preguntar de dónde viene el texto particular de Mt 16,16-19, que ensombrece la lógica del relato.

2. La promesa de Jesús a Pedro

Se puede descartar sin el menor reparo la hipótesis según la cual la Iglesia de Roma había fabricado la promesa con la intención de asegurarse mediante ella la superioridad sobre las restantes Iglesias. Así opinaba ya H.J. Holtzmann (cf. O. Cullmann, *Saint Pierre*, p. 148s). Esta idea, nacida en el marco de la controversia antirromana, es absurda desde el punto de vista exegético. El texto perteneció desde sus orígenes al libro griego de Mateo, que no tenía punto de contacto alguno con la Iglesia de Roma. Se pueden hacer más precisiones sobre su origen.

a) Origen arameo del texto

El trasfondo judeocristiano —concretamente, arameo— del texto es innegable. El juego de palabras sobre el nombre de

Kepha se comprende sólo en esta lengua, ya que en griego encierra un cambio de género *(petros/petra)* que destruye o debilita ese juego. Además, la multiplicación de los arameísmos —incluidos los que hacen referencia a un lenguaje rabínico como «atar» y «desatar»— invita a intentar una retraducción de todo el diálogo al arameo. Sin duda, la posibilidad de una retraducción no constituye una prueba: clasificaríamos en vano los arameísmos para determinar los que prueban y los que no, ya que sólo se muestra su existencia mediante la crítica que los reconstruye. Sin embargo, no resulta inútil constatar una posibilidad. En el caso presente, la constatación está vinculada a una pequeña particularidad del griego que ella explica de modo sumamente satisfactorio. Me refiero a la utilización de la conjugación perifrástica en lugar del verbo pasivo en el v. 19*b*, para «será atado» *(estai dedemenon)* y «será desatado» *(estai lelymenon).* Esta manera de expresar el pasivo mediante el verbo «ser» acompañado de un participio perfecto no era desconocida en el griego clásico, pero es una construcción corriente en arameo desde Henoc y Daniel hasta los *targumim.*

Dejo aquí de lado las diferencias entre el arameo imperial (Henoc, Daniel, textos de Qumrán, que constituyen sus últimos testigos) y el dialecto judeoarameo de Galilea. El vocabulario y las formas no tendrían mayor importancia al respecto. Sin embargo, la vocalización tiene que basarse necesariamente en hipótesis, Al adoptar un término medio entre la de los masoretas (para Daniel) y la de los *targumin,* más tardía y más incierta aún, tenemos una idea de lo que *podría* ser; nada más que eso. El resultado que propondré difiere considerablemente del que J. Jeremias (*Théologie du N.T.* I, p. 32) había tomado de Burney (*The poetry of Our Lord,* p. 117): el dialecto elegido era demasiado tardío y se podían detectar numerosas faltas de retraducción, concretamente en lo que hace referencia a la conjugación perifrástica que acabo de indicar (reproducida mediante un verbo en *'itpe'el*). La duda puede afectar a un detalle: «*mi Padre* que está en los cielos», ¿es *'abi* (con el sufijo) o *'abba*? En mi transcripción en caracteres latinos, el estado constructo del masculino plural será señalado por medio de *ê* (*-y* es una simple clave de lectura, al contraerse el diptongo *ay*). Los acentos circunflejos señalan las *matres lectionis*, que suponen una vocal larga.

Mi traducción coincide en lo esencial con la de J.A. Fitzmyer (*Aramaic Kepha' and Peter's name in the New Testament*, en *Festschrift M. Black*, Cambridge 1979, p. 121-132).

He aquí lo que darían los versículos 16-19, incluyendo la confesión de fe de Pedro tal como aparece formulada en Mateo:

16. *wa'anâ šim'ôn kefâ w*^{e}*'amar:*
'anta hû' m^{e}*šîhâ b*^{e}*reh de*$^{\breve{e}}$*lahâ ḥayyâ.*
17. *wa'anâ yešû' w*^{e}*'amar leh:*
tûbayk, šim'ôn bar yônâ,
dî b^{e}*śar w*^{e}*dam lâ g*^{e}*lâ lak,*
'ellâ 'abbâ d^{e}*biš*$^{\breve{e}}$*mayyâ.*
18. *wa'anâ lak 'amar dî 'anta hû' kefâ,*
w^{e}*'al kefâ den 'ebnê' qah*^{a}*lî*
w^{e}*tar'ê š*$^{\breve{e}}$*ôl lâ yatqifûn bah.*
19. *w*^{e}*'enten lak maft*^{e}*ḥê malkûtâ dî š*$^{\breve{e}}$*mayyâ.*
w^{e}*dî te'sar 'al 'ar'â leh*^{e}*wê 'asîr biš*$^{\breve{e}}$*mayyâ,*
w^{e}*dî tišrê 'al 'ar'â leh*^{e}*wê š*$^{\breve{e}}$*rê biš*$^{\breve{e}}$*mayyâ.*

Naturalmente, se trata tan sólo de una aproximación. Los buenos conocedores del arameo encontrarán en seguida los límites de tales reconstrucciones, especialmente en materia de vocalización. Pero la soltura de la retraducción, en la que se respeta el orden actual de las palabras griegas, así como los arameísmos perceptibles en el vocabulario, hablan claramente en contra de una construcción griega tardía nacida en un ambiente cristiano helenista.

La conservación del texto, o su plasmación literaria, remite, pues, a la primera comunidad palestina de lengua aramea. Coinciden en este punto la mayor parte de los críticos, que se oponen sin embargo a la hora de interpretar el pasaje. M. Goguel (*L'Église primitive*, París 1947, p. 189) citaba ya en este sentido los nombres de Harnack, Holl, Bultmann, K.L. Schmidt, J. Jeremias. A esos nombres hay que añadir los de Cullmann (*Saint Pierre*, p. 167s), Brown-Donfried-Reumann (*Saint Pierre dans le N.T.*, p. 114) y otros comentaristas de Mateo. En este marco se comprenden perfectamente idiotismos tales como «carne y sangre» (no determinado), «las puertas del

Hades (= del Šeol), el «reino de los cielos» (cuya construcción en genitivo podría tener varias formas), «atar y desatar».

b) Origen postpascual del relato

Hay que destacar sobre todo los indicios que delatan un «marco vital» posterior a la resurrección de Jesús:

1) De la profesión de fe de Pedro ha desaparecido la ambigüedad que pesaba sobre la recensión de Mc 8,29. Se reconoce a Jesús no sólo como «el Mesías» (a la manera judía), sino también como «el Hijo del Dios vivo».

El epíteto «vivo» con el que se califica a «Dios» proviene del Antiguo Testamento (por ejemplo Os 2,1, citado en Rom 9,26), especialmente del libro de Daniel (Dan 6,21.27 = Teodoción 6,20.26; cf. 4,31; 12,7). Encontramos el epíteto en el *Corpus* paulino (1Tes 1,9; 2Cor 3,3 y 6,16; 1Tim 3,15 y 4,10), en la carta a los Hebreos (3,12; 9,14; 10,31; 12,22), una sola vez en la obra de Lucas (Act 14,15, que parece depender de 1Tes 1,9), en el Apocalipsis (7,2 y 15,7; cf 10,6). Pero «Hijo del Dios vivo» se encuentra sólo aquí y en la formulación que Mateo hace de la pregunta de Caifás (Mt 26,63). Marcos habla del «Hijo del Bendito» (14,61); y Lucas, del «Hijo de Dios» (22,70, con desdoblamiento de la pregunta).

De hecho, se trata de una profesión de fe cristiana que sólo se comprende bien después de Pascua, cuando el misterio de la persona de Jesús ha quedado esclarecido por completo. Por otra parte, la palabra de Jesús, al utilizar la terminología de los apocalipsis, hace de ella una «revelación» que viene directamente de Dios. Acerca de este punto, cabe decir lo mismo que sobre la «revelación» de Jesucristo recibida por san Pablo en su conversión (cf. Gál 1,11): «Mas cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciara entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la *carne ni a la sangre*, etc.» (Gál 1,15-16). Es notable la convergencia de ambos textos.

2) Además, la introducción del término «Iglesia» (*ekklesia*

= *qah*^{a}*la* en lugar de *k*^{e}*ništa*) para designar a la comunidad cuya fe acaba de ser proclamada, supone también una perspectiva postpascual. Sin duda Jesús tuvo antes de Pascua la intención de dar una estructura al grupo de los discípulos. La elección de los doce y la promesa que la acompaña (Mt 19,28 = Lc 22,30*b*) supone un «cumplimiento» futuro que se vinculará con la venida perfecta del reino de Dios (cf. Lc 22,16-17) y del Hijo del hombre (Mt 16,28, con el Hijo del hombre; Mc 9,1 y Lc 9,27, con el reino de Dios en el texto paralelo). Pero este grupo de discípulos se transforma alrededor de Cristo resucitado y toma el título de las asambleas cultuales de Israel para convertirse en la Iglesia edificada por «Cristo, el Hijo del Dios vivo».

c) *Una hipótesis explicativa*

La suma de estos dos indicios, unida a la contradicción que recoge el texto de Mateo entre la perfecta confesión de fe de Pedro y su protesta (tomada por Marcos) contra el anuncio de la pasión, conduce a una hipótesis muy simple de crítica literaria. En el ambiente judeocristiano de lengua aramea existía una tradición que relacionaba la profesión de fe postpascual formulada por Pedro y un dicho que Cristo resucitado había dirigido a ese mismo apóstol. No comparten esta opinión todos los críticos, ni siquiera aquellos que practican el concordismo histórico más estricto. Por ejemplo, O. Cullmann (*Saint Pierre*, p. 163) señalaba en este sentido el parecer de E. Stauffer (1943-1944). Este autor no la compartía porque prefería situar el dicho de Jesús a Pedro en el momento de la última cena, en el mismo contexto que Lc 22,31 (p. 164-166). Pero esta hipótesis no resulta satisfactoria. Lc 22,31 supone que Satanás va a tentar a Pedro, y Jesús ruega para que su fe no desfallezca, mientras que Mt 16,16-19 supone una fe desarrollada plenamente y debida a una revelación del Padre. Y Jesús felicita a Pedro por esa fe. El compromiso entre ambos textos resultaría difícil: Lc 22,31 es netamente prepascual, pero ¿cabe hacer idéntica afirmación de Mt 16,16-19?

En Mateo, *la formulación de la fe de Pedro es el prototipo de la fe cristiana con su plenitud postpascual.* Mateo la ha situado en ese lugar porque descartaba así todo equívoco acerca de la confesión de fe que está situada *en el centro* del relato evangélico. Resultaba esto especialmente fácil, ya que se trataba de Pedro en ambos momentos y Pedro era en los dos casos el portavoz de todos los discípulos: «¿Quién *decís* que soy yo?» Ahora bien, el autor del libro griego que se sitúa en la tradición de Mateo parece haber tenido razones especiales para interesarse por la persona de Pedro y por su fe. Esto se pone de manifiesto no sólo en el texto analizado aquí. Este mismo Evangelio ha conservado otro episodio en que Pedro ocupa un lugar particular: el relato de la moneda hallada en la boca del pez (Mt 17,24-27). ¿A qué se debe tal insistencia? Vamos a aventurar una hipótesis. El Evangelio de Mateo fue escrito probablemente para una comunidad de Siria formada por judeocristianos (cf. el lugar ocupado por el argumento de las «Escrituras cumplidas»), *pero abierta a la predicación y evangelización* de todas las naciones (cf. el final de Mt 28,19s). Y fue precisamente en Siria donde había tenido lugar el «incidente de Antioquía», en el que Pedro y Pablo se enfrentaron abiertamente entre sí (Gál 2,11-14). El asunto estaba archivado desde hacía tiempo. También es posible que el recuerdo de Pedro se mantuviera especialmente vivo entre los judeocristianos de esta provincia del imperio, especialmente en Antioquía. En cualquier caso, podía ser útil el recuerdo insistente de la función propia de Pedro, recibida de Cristo resucitado. Mateo lo hace a su manera, desplazando el episodio.

Tal entrecruzamiento de las tradiciones prepascuales y postpascuales es perfectamente concebible. Tenemos un ejemplo clásico de esto en el episodio de la pesca milagrosa que Lucas sitúa en el momento de la llamada de los discípulos (Lc 5,4-11), y el final de Juan, después de la resurrección, durante las apariciones de Jesús en Galilea. ¿Cuál de los dos evangelistas ha llevado a cabo el desplazamiento de un marco al otro? Caben las dos hipótesis. Si concedemos la prioridad a la tradición de Juan, constatamos que ésta se relaciona con la asignación de una

determinada función a Simón Pedro, interrogado por Jesús a título personal y no como portavoz de los doce (Jn 21,15-17). Lucas, que suprime las apariciones en Galilea, ha trasladado el relato al lugar que consideró más indicado: aquel en que Jesús pronuncia el dicho relativo a los «pescadores de hombres». Se comprende perfectamente el desplazamiento llevado a cabo por Mateo. Se recoge en el volumen colectivo de Brown-Donfried-Reumann (*Saint Pierre dans le N.T.*, p. 107s, con una bibliografía en la p. 108). En cuanto al hecho de una aparición personal de Cristo a Pedro, está atestiguado por la vieja tradición reproducida por Pablo (1Cor 15,5) y por una alusión de Lucas (Lc 24,34). Pero es poco probable que el dicho —más bien el diálogo de Jesús con Pedro— deba ser situado en este lugar, pues en tal caso habría carecido de testigos y Pedro no habría hablado en nombre de todos. No obstante, la aparición especial a Simón Pedro (*Kephas*, escribe Pablo: 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14) denota una intención especial de Jesús respecto de Pedro, en línea con la tradición de Jn 21,15-17 y con la recogida por Lc 22,31-32: Simón, una vez «vuelto», deberá confirmar la fe de sus «hermanos».

Por supuesto, me limito a presentar una hipótesis de trabajo. Pero no resulta más fácil situar históricamente la tradición propia de Mateo en el marco del episodio ubicado en Cesarea de Filipo. ¿Cómo se puede explicar entonces que Pedro, que acaba de reconocer en Jesús al «Hijo del Dios vivo» gracias a una «revelación» del Padre, contradiga inmediatamente a Jesús en el tema del anuncio de su pasión y se haga merecedor del apelativo de «Satanás»? Incluso si se admite un cierto lapso de tiempo entre Mt 16,20 y Mt 16,21, la oposición entre las dos perícopas continuaría siendo flagrante, mientras que su encadenamiento es perfecto en la presentación de Marcos. El plan de Marcos no prevé aparentemente ningún relato de aparición de Cristo resucitado (Mc 16,8 es conclusión). Se comprende, pues, que no recogiera la confesión de fe postpascual de Pedro ni el dicho de Jesús que aquélla había suscitado.

Sin embargo, Marcos ha aludido a un hecho —no narrado— en el que Pedro debía representar un papel decisivo. El ángel de

Pascua dice a las mujeres: «Id a decir a sus discípulos, *y a Pedro*, que él irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis» (Mc 16,7). ¿A qué se debe esa mención especial de Pedro? Mt 28,6*b*, texto paralelo, la ha suprimido y conserva sólo una aparición colectiva en Galilea, en el «monte que Jesús les había indicado» (Mt 28,16). ¿Acaso Mateo no ha suprimido en este pasaje la alusión a Pedro porque ya había consignado en el marco de Cesarea de Filipo el importante diálogo que formaba parte de su tradición propia? El arcaísmo de su trasfondo arameo habla a favor de su antigüedad. Pero no encontramos ahí, como en determinados relatos de Marcos, indicios literarios que invitarían a ver en él un relato primitivo debido a Pedro. En mi opinión, la ausencia de este diálogo capital en Marcos no se explica por la simple preocupación por la brevedad (L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Tournai-París 1954, p. 279s). Es perfectamente posible que la tradición de la confesión de fe pascual de Pedro y del dicho decisivo de Jesús fuera transmitido *oralmente* hasta el evangelista griego, sin que hubiera sido reproducida en el libro primitivo de Mateo. ¿Cómo podría explicarse, en otro caso, su *ausencia* en Marcos y Lucas? ¿Deberemos suponer que éstos no tuvieron acceso a aquella tradición? ¿O tal vez no la consideraron importante? Esto sería absurdo.

En cualquier caso, no hay motivo alguno para atribuir la composición de la pieza al redactor final del Mateo griego. Pero el evangelista que la transmite en exclusiva la introdujo en un marco no creado para él. Este marco, conservado por Marcos y Lucas, contenía sólo la confesión de fe (en la forma conservada por Marcos) y la prohibición de hablar de ello con nadie; e inmediatamente después venía el anuncio de la pasión. Debemos evitar aquí una lectura «historicista» de los Evangelios que no tenga en cuenta las reglas de composición literaria a las que la antigüedad cristiana se acomodaba plenamente: la *verdad* de la historia no se confunde con la *exactitud* cronológica. Se trata aquí de la historia *de Pedro*, el cual profesa su plena fe pascual y a su vez recibe una promesa y funciones en la Iglesia.

3. El trasfondo bíblico del texto

a) La profesión de fe de Pedro

En la recensión de Marcos, la profesión de fe de Pedro tiene como trasfondo todas las relecturas judías de los textos regios que hablaban del ungido del Señor, especialmente el Salmo 2,2 (cf. 2,8). Cabe pensar también en 1Sam 2,10, que no menciona nombre personal alguno, y también en Salmo 18,51 (= 2Sam 22,51). En todo caso, se proyecta sobre Jesús el mesianismo regio y sus privilegios, como pone de manifiesto claramente la protesta de Pedro contra la perspectiva de la pasión. Jesús no afirma que tal proyección sea *falsa*. Puesto que es descendiente de David (cf. Rom 1,3 y las dos genealogías de Mt y Lc), no renuncia a este aspecto del plan de Dios trazado en las Escrituras. Pero no es eso lo que constituye su vocación personal aquí abajo. Los discípulos no adivinaron el aspecto misterioso de esta vocación. La forma de esperanza que ellos proyectan sobre su Maestro no casa con el proyecto de Jesús, con la misión para la que «ha sido enviado» ni con el futuro próximo que él capta con toda lucidez. De ahí nacen dos necesidades que los sinópticos señalan inmediatamente. En primer lugar, una consigna de silencio, para que no se desencadene en torno a Jesús un mesianismo político. Ésa es la razón de ser del «secreto mesiánico», tan mal comprendido e interpretado por W. Wrede (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* Gotinga 1901), y que desde entonces ha sido objeto de importantes estudios (cf. G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc,* París 1968, con la bibliografía selecta de p. 517-552). Viene a continuación el enunciado de una perspectiva de futuro más o menos próximo en que Jesús contempla un fracaso, un procesamiento ante las autoridades judías y la condena a muerte, sin perder, sin embargo, la esperanza de la resurrección «después de tres días» (Mc) o «al tercer día» (Mc-Lc).

¿Cabe hablar de un «cumplimiento de las Escrituras» en el momento en que Pedro confiesa una fe muy imperfecta? Sería una paradoja extraña, contradicha inmediatamente por Jesús,

para quien el futuro presenta unos perfiles diversos. Pero, ¿no contempla Jesús ese futuro en conexión con otras Escrituras relativas a los profetas perseguidos y a los justos dolientes? Releer la confesión de fe de Pedro según Marcos, después de que Jesús ha sido condenado a muerte y después de que «Dios le ha resucitado de entre los muertos» (Act 2,24.32), equivale a recordar que Dios tenía, desde ese momento, la intención de cumplir sus promesas de otra manera y en un plano distinto, pues finalmente «Dios ha constituido Señor y Mesías (Cristo) a ese Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Act 2,36). Por consiguiente, no es inútil que la fe imperfecta de Pedro recuerde, en plena vida pública de Jesús, una línea de desarrollo bíblico que encontró después de ese momento un desenlace imprevisto, e imprevisible. ¿Acaso la interpretación teológica de la persona de Jesús, en su relación con Israel, no se basará finalmente en el título de «Cristo/Mesías»?

La expresión de Lucas es única en su género: «Tú eres el Cristo (= Mesías) de Dios.» Pero podemos deducirla de otro texto lucano: «*Dios* dio cumplimiento de este modo a lo que había anunciado por boca de todos los profetas: que *su Cristo* padecería» (Act 3,18). En el contexto en que Lucas coloca la expresión, ésta conserva su ambigüedad, que explica la prohibición de propalar la noticia, y sus virtualidades posibles, que se desvelarán después de la resurrección de Jesús. Lucas introduce aquí esta formulación no por casualidad. Pero no es necesario pensar que la haya sacado de otra fuente distinta de Marcos, aunque no resulte difícil llevar a cabo una retraducción aramea.

En cuanto a la expresión redundante de Mateo («*el* Hijo *del* Dios vivo»), ésta insiste claramente sobre la filiación divina entendida en sentido estricto (cf. la obra de Brown-Donfried-Reumann, p. 109, y ya en el comentario de Lagrange, p. 322). Bajo este aspecto, prolonga de forma indefinida el tema indicado en el Salmo 2, leído en clave mesiánica: «*Yahveh* me ha dicho: tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). Se trata de una posible utilización de este texto, que es aplicado a la resurrección de Jesús en el discurso de Act 13,33. Pero «Dios vivo» continúa siendo una expresión rara (Sal 42,3; Os 2,1;

textos de Daniel citados anteriormente). «Hijo de Dios vivo» es una expresión específica de Mateo (2 veces), lo que no excluye aquí la fuente aramea venida de una comunidad judeocristiana muy primitiva. La filiación divina de Jesús en el sentido propio del término es una novedad absoluta del evangelio: el cumplimiento de las Escrituras desborda aquí de manera infinita el contenido de lo que hacía percibir su letra.

b) La promesa de Jesús

La promesa hecha a Pedro, ¿encierra un trasfondo bíblico? El término griego *ekklesia,* del que proviene «iglesia», no aparece en promesa escatológica alguna ni en un texto que el judaísmo contemporáneo de Jesús hubiera interpretado en esa perspectiva. En contra de lo que sugiere K.L. Schmidt (*Kaleo/Ekklesia,* en TWNT, t. III, p. 522, 528-530), no tenemos que dirigir nuestra mirada al hebreo *'adah* cuyos equivalentes son el arameo *k^eništa* y el griego *synagogue.* Se trata seguramente del arameo *qah^ala* (= hebreo *qahal*). La existencia de una *ekklesia* (= «asamblea cultual») que prolonga las estructuras del grupo reunido alrededor de Jesús durante su vida, congregada posteriormente en torno a Cristo resucitado y fundada sobre él, constituye una novedad absoluta. La imagen de un edificio cultual *construido* por Cristo (cf. el templo) se entrecruza aquí con la de la comunidad congregada para el culto. Pero si la edificación de la Ciudad santa y de su templo figuran efectivamente en las promesas escatológicas, la asociación del verbo «construir» con la imagen de la comunidad constituye una novedad.

Para encontrar un trasfondo bíblico al dicho de Jesús tenemos que referirnos, pues, a las imágenes de la nueva Jerusalén y del templo, con las que el Nuevo Testamento asocia a la Iglesia en más de una ocasión. El paralelo más significativo sería el de Ef 2,20-21: los fieles están «edificados sobre el cimiento (*themelios*) de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor». Pero la construcción de un edificio sobre la piedra (arameo *kefa* = hebreo *kef* o *sela'* [en Núm 20,1-11] = griego *petra*) tampoco cuenta con una réplica bíblica. En los dichos de Jesús, esa metáfora se encuentra sólo en la parábola de la casa «edificada sobre la piedra» (Mt 7,24s = Lc 6,48 con otra expresión). La semejanza de los dos pasajes explica el empleo de la imagen en Mt 16,18*a,* pero no le da un trasfondo público directo.

Los textos bíblicos no desconocen la expresión «las puertas del infierno» (cf. Is 38,10; Eclo 51,6), pero se habla más bien de las «puertas de la muerte», dado que los infiernos son el «lugar» de los muertos donde reina la muerte personificada. Encontramos las «puertas del Hades» en los *Salmos de Salomón* 16,2 (original hebreo perdido). Debemos apresurarnos a decir que esta imaginería de la muerte personificada nada tiene que ver con la Iglesia, que no es una persona humana sujeta a la muerte. Se personifica a las «potencias infernales» para representar metafóricamente todo el ámbito del mal, tanto moral como físico (cf. 1Cor 15,26; Ap 20,14; Heb 2,14, donde se presenta al Diablo como «señor de la muerte»). Pero si es cierto que esta representación clásica hace que el texto resulte inteligible, no constituye en modo alguno un antecedente bíblico del dicho de Jesús. El verbo *katiskhyo,* «prevalecer», no tiene más antecedente bíblico que Jer 15,18, donde se añade ese detalle al texto hebreo y no tiene relación alguna con Mt 16,18. En cuanto a la idea, se podría acudir a Is 7,1, donde el rey de Aram, acompañado por el rey de Israel, sube a Jerusalén para asediarla, «pero no pudo conquistarla» (*w^elo' yakol l^ehillaḥem 'aleha*). En cierto sentido, la Iglesia es representada como una ciudad santa asediada por los poderes infernales, pero ella no sucumbirá al dominio de ellos. El paralelismo de sentido no suprime la originalidad total de la palabra de Jesús.

Pedro recibe la promesa de conservar «las llaves del reino de los cielos». Los «cielos» es un equivalente de «Dios», bien conocido por la literatura rabínica (y ya por Dan 4,23). La expresión tiene un paralelo general en Is 22,22, donde se dice de Elyaquim en su calidad de futuro mayordomo de palacio: «Pondré la llave de la casa de David sobre su hombro.» Ap 3,7

toma de nuevo este texto y lo aplica a Cristo. Aquí se transfiere la imagen y se pasa de la «casa de David» al «reino de los cielos». Pedro se convierte en mayordomo de una casa de la que Jesús se presenta como el dueño. Él es quien «da las llaves». Este último punto mira concretamente a la condición de Cristo resucitado. La imagen es pregnante: en su condición de mayordomo, Pedro abre y cierra la puerta para permitir la entrada y salida. El símbolo permite entrever una función que Pedro lleva a cabo para permitir que los hombres accedan al reino de Dios. Éste no coincide exactamente con la Iglesia, construida sobre Pedro por Cristo. Cuando un miembro de la Iglesia recita actualmente la «oración del Señor» y dice: «¡Venga a nosotros tu reino!», sabe que la Iglesia está ya entre nosotros y no pide que ella venga. En relación con el reino de Dios, la Iglesia es un «lugar» metafórico en el que el reino se hace presente, un «medio» por el que el reino entra en la historia humana. Pero no existe una identidad perfecta entre los dos en el lenguaje del Nuevo Testamento, y menos aún en el de Jesús.

Si se quiere completar este último punto tomando expresiones de la teología paulina, se constata que Dios, al incorporar a los bautizados a la Iglesia, los «transfiere al reino de su Hijo amado» (Col 1,13). Pero se trata de la realeza actual de Cristo glorioso. En la Iglesia, los misioneros «trabajan en el reino de Dios» (Col 4,11) mediante el anuncio del evangelio. Pero ese reino es para los fieles una «herencia» futura, situada en el horizonte del tiempo (cf. 1Cor 6,9-10; 15,50; Gál 5,21) o, aquí abajo, una realidad a la que los fieles son llamados (1Tes 1,12), y que no se reduce a simples reglas cultuales (Rom 14,17). Esa realidad misteriosa *está presente* en la Iglesia, pero *no define* a la Iglesia. Volviendo al texto de Mateo, Pedro recibe las llaves del reino porque Cristo edifica su Iglesia sobre él en su calidad de piedra basal. No se trata de un privilegio, sino de una función que debe realizar. Esa función es correlativa al acto de fe que Pedro ha expresado en nombre de todos, y, por consiguiente, en nombre de la Iglesia reunida alrededor de Cristo, Hijo del Dios vivo, Señor resucitado. Jesús preguntó a todo el grupo de los discípulos, raíz histórica de la Iglesia: «Y vosotros, ¿quién

decís que soy yo?» (Mt 16,15). Según Mateo, Pedro no se limitó a reconocerlo como Mesías de Israel en el sentido ambiguo que, según Marcos, encerraba su respuesta en Cesarea de Filipo. Sabe ya que Jesús es el Mesías de Israel en cuanto «Hijo del Dios vivo». Por eso, el Cristo glorioso puede edificar su Iglesia sobre Pedro.

El poder de «atar y desatar», que se le confía a continuación (16,19), no le pertenece en propiedad. Otro pasaje del mismo libro evangélico refiere un dicho de Jesús que lo confía a todo el cuerpo apostólico (Mt 18,18), en un contexto en que se trata del pecado cometido por un miembro de la comunidad (18,15-17)[11]. Este pasaje reviste una importancia especial porque regula un procedimiento de Iglesia. Cuando se trata de un pecado público, hay que recurrir primero a la corrección fraterna en privado, después tomar dos o tres testigos, y, finalmente, comunicarlo a la Iglesia reunida. La perspectiva sociológica no es ya la del grupo prepascual de los discípulos, sino la de una comunidad organizada cuya denominación —la Iglesia— es postpascual. El sentido legal o judicial de los términos «atar y desatar», bien atestiguado en la literatura rabínica, carece de antecedentes bíblicos. La colación de este poder, a los doce igual que a Pedro, supone que las decisiones tomadas son ratificadas «en los cielos», es decir, por Dios. Tampoco aquí se puede encontrar apoyo escriturístico alguno. Cabe señalar únicamente que los «jueces-levitas» ejercían sus funciones en Israel en nombre de Dios para «dictar derecho» (Dt 17,8-13; cf. 21,5). Pero la estructura comunitaria no es la misma. El poder de «atar y desatar», confiado por Cristo a Pedro y a los doce, es también un aspecto original de la novedad cristiana.

4. De lo «historial» a lo «histórico»

Las otras dos dimensiones evangélicas de la palabra de Jesús —su contenido eclesial y su enraizamiento histórico— se con-

11. Véase *supra*, p. 149s.

funden con lo que yo denomino lo «historial» y lo «histórico» de los textos.

a) Lo «historial» del texto

Lo «historial» de un texto es la manera como desvela el misterio de salvación en Jesucristo tal como se ha realizado en toda su expansión dentro de la historia humana. Engloba, pues, las manifestaciones del Cristo resucitado a sus testigos y la comunicación de su gracia a su Iglesia. Desde esa perspectiva, el texto aquí analizado testimonia un aspecto importante de todo esto. La opción crítica a la que me he visto conducido lo subraya más que cualquier otra. En efecto, si la confesión más plena de la fe que pronuncia Pedro y la palabra que Jesús le dirige deben situarse en el marco de una aparición de Cristo resucitado, encontramos resumidas ahí, por una parte, la fe cristiana plenamente lograda, que reconoce en Jesús «al Cristo, el Hijo del Dios vivo», y, por otra parte, la edificación de la Iglesia realizada por Cristo mismo sobre Pedro, en virtud de la fe que éste expresa en nombre de todos. Podemos echar mano del comentario de san Agustín a este pasaje del Evangelio: «Sobre esta piedra levantaré la fe que acabas de confesar. Sobre esta palabra que acabas de pronunciar —"Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo"— construiré mi Iglesia» (Homilía para la fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo; Sermón 295,1, en PL 38,1349). No estamos lejos del texto de la carta a los Efesios que he citado anteriormente (Ef 2,19*b*-22)[12].

Si no existiera la fe de Pedro, tampoco se daría la declaración solemne de Jesús. Ésta comienza por precisar la fuente de la fe misma: una *revelación* proveniente del Padre que está en los cielos. En su volumen colectivo sobre san Pedro[13], Brown, Donfried y Reumann destacan atinadamente la importancia del verbo *apokalyptein*, «revelar», que significa en Pablo la manifestación de Cristo resucitado. Debemos señalar, sin embargo, que en Mt 16,17[14] el verbo carece de complemento: el objeto de la revelación, ¿es la comprensión más plena de la fe o el Cristo resucitado mismo, de forma que la fe tenga su fuente en esta revelación del Cristo glorioso? No es fácil decidir la alternativa. Pero, en cualquier hipótesis, tenemos una interpretación teológica de la fe como fruto de una revelación que viene del Padre.

He apuntado anteriormente el paralelismo que existe entre el caso presente y el de la conversión de san Pablo (según Gál 1,12.15-17). La semejanza de ambos casos aboga indirectamente en favor de la hipótesis que he admitido sobre el marco en que se sitúa el diálogo entre Jesús y Pedro, muy diferente en Mateo del que ya tenía en Marcos. En Mateo, inmediatamente después viene un enunciado que contiene en forma germinal toda una reflexión sobre la Iglesia en su naturaleza, fundamento y condición terrena. En cuanto a *su naturaleza:* es la Iglesia de Jesucristo, construida por él. No es una institución humana en la que los creyentes se congregan por propia iniciativa. En cuanto a *su fundamento:* está construida sobre Pedro en cuanto

12. Véase *supra*, p. 210.
13. *Saint Pierre dans le N.T.*, p. 11s.

14. Sugiero a mis lectores que examinen con curiosidad las traducciones modernas de este versículo. *Todas suplen un complemento.* Que yo sepa, entre las traducciones francesas, sólo la Biblia de Osty-Trinquet tiene la valentía de poner «eso» entre comillas, para advertir que ha sido añadido al texto. Citemos algunos ejemplos: «Albricias a ti, Simón bar Yona, porque ni carne ni sangre te *lo* han descubierto, sino mi padre que está en los cielos» (A. Chouraqui); «Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, responde Jesús, porque *esta* revelación te ha venido no de la carne ni de la sangre, sino de mi Padre que está en los cielos» (P. de Beaumont); «Eres dichoso, Simón, hijo de Juan, porque no ha sido un ser humano quien te ha revelado *esta verdad*, sino mi Padre que está en los cielos» (Biblia en francés corriente). Parecida es la situación en las traducciones castellanas: «Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien *esto* te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos» (Nacar-Colunga, Biblia de Jerusalén); «Bienaventurado eres tú, Simón, hijo de Jonás, porque *esta* revelación no te ha venido de ninguna criatura humana, sino de mi Padre celestial» (F. de Fuenterrabía); «Bienaventurado eres tú, Simón, hijo de Jonás; porque ni la carne ni la sangre te *lo* han revelado, sino mi Padre que está en los cielos» (S. de Ausejo, Herder). El latín era literal: «... quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est». Resulta fácil criticar, pero el arte es difícil...

enunciador de la fe. Esta mención de Pedro encierra una alusión a su estructura visible, porque Pedro está ligado de manera indisoluble a los doce, de los que él es el primero y portavoz. En cuanto a *su condición terrena* en el tiempo: la Iglesia está expuesta necesariamente a los ataques de las «puertas infernales», pero la palabra de Jesús asegura que éstas no podrán con la Iglesia. Además, Pedro, en su calidad de «primero» en el colegio apostólico, tiene las «llaves» que permiten acceder al reino de Dios a través de la Iglesia de Jesucristo.

Más aún: juntamente con aquellos a quienes fue dirigido el discurso de Mt 18,15-18, Pedro ejerce la función de «atar y desatar»: la función de permitir o prohibir, si nos guiamos por la terminología rabínica; la de perdonar o retener los pecados, si echamos mano del paralelo de Jn 20,23. Si leemos el texto haciendo la lectura eclesial que constituye el aspecto «historial» de ese pasaje, admitiremos que en él se sugiere la relación entre la comunicación invisible de la gracia de Cristo y las estructuras visibles de la Iglesia. De cualquier manera, la conservación de este texto hasta el Evangelio griego de Mateo e incluso su fijación literaria original —primero en arameo y posteriormente en griego— tuvieron lugar en el seno de la «vida en Iglesia»: ambos hechos encerraban ya de forma embrionaria la interpretación teológica de la palabra de Cristo a Pedro. Los críticos que prefieren situar el enunciado de la palabra de Jesús durante su vida pública, en Cesarea de Filipo, deberían reconocer que su alcance «historial» fue determinado por su relectura tras la resurrección de Jesús.

Debemos añadir, sin embargo, que la teología de la Iglesia, expresada de esa manera, es incompleta. Al estar centrada sobre los doce con Pedro a la cabeza, designa a la Iglesia como Israel renovado (cf. el simbolismo del número 12, elegido intencionadamente por Jesús). Esa presentación no encierra alusión alguna al anuncio del evangelio *a las naciones*, a diferencia de Mt 28,18-20, que la completaría en ese aspecto. Ahora bien, si nos atenemos a la carta a los Gálatas (Gál 2,7-8) y a los Hechos de los apóstoles, debemos añadir que el «injerto» de las naciones en el tronco de Israel (Rom 11,16-24) constituyó la vocación

especial de Pablo. Una cierta evangelización de los miembros de las naciones había comenzado en Antioquía mucho antes de las misiones de Pablo (Act 11,20-21), aproximadamente cuando Pablo mismo era transformado por la gracia en el camino de Damasco (Act 9,1-14 y paralelos). Pero es indudable que, según los Hechos de los apóstoles, el evangelio pasa de Jerusalén a Roma, de los judíos a las naciones (Act 26,24-28) gracias a Pablo. Es igualmente claro que, según Pablo, «el que actuó en Pedro para hacer de él un apóstol de los circuncisos, actuó también en mí (Pablo) para hacerme apóstol de los gentiles» (Gál 2,8). Ambos campos del apostolado son complementarios, no concurrentes. Ambos son igualménte necesarios para la constitución de la Iglesia. Pablo, apóstol por llamamiento recibido directamente de Jesucristo y de Dios Padre (Gál 1,1), no se comporta como subordinado a Pedro o como apóstol inferior a los doce, sino como igual a ellos.

No debemos olvidar este punto cuando, entre las Iglesias particulares, se distingue la Iglesia de Roma para reflexionar sobre su función propia. La reflexión teológica sería totalmente miope si se limitara a definir al ocupante de la sede episcopal de Roma como el «sucesor de Pedro». En realidad, él detenta *la sucesión legítima de una Iglesia cuya función fue especificada por el doble martirio de Pedro y Pablo.* Por su parte, Pablo no fue definido como la «piedra» sobre la que Cristo «construyó su Iglesia». En cuanto apóstol, forma parte de la «fundamentación» o «cimiento» de que habla el texto de Ef 2,19*b*-20. El texto de Mt 16,16-19, que concierne a la totalidad de la Iglesia edificada por Jesucristo, tiene una aplicación especial en la Iglesia de Roma porque ésta es depositaria de la tumba y de la tradición de Pedro, mártir. *Pero el martirio de Pablo interviene también para definir su función en relación con las restantes Iglesias locales.* Para este punto, remito a un estudio que he publicado en otro lugar: *Pedro y Pablo, fundadores del primado romano,* «Istina» 27 (1982) 228-268 (en francés). No es posible proyectar modelo alguno político de forma «monárquica» sobre esta estructura original en la que la vocación común de los judíos y de las naciones aparece como constitutiva de la Iglesia

por mediación de los dos apóstoles que recibieron el cuidado concreto de los unos y de los otros (cf. Gál 2,7-8). Fundada sobre la doble tradición de Pedro y de Pablo, la Iglesia de Roma es la guardiana de la «comunión» que fue establecida otrora entre los dos (cf. Gál 2,9).

b) El acceso a lo «histórico»

¿Podemos remontarnos de esta primera lectura del texto, que subraya la estructura y la función de la Iglesia en la «economía de la salvación», a su enraizamiento histórico? Quienes no admiten la historicidad sustancial de las apariciones del Cristo resucitado tienen que dar una respuesta negativa a esta pregunta. No extrañará volver a encontrar aquí la opinión de R. Bultmann (*Histoire de la tradition synoptique*, p. 177-179 y 547s, donde se discuten las diversas tesis). Admitiendo el origen semítico del dicho atribuido a Jesús, Bultmann enuncia su hipótesis de la manera siguiente: «Aquí se expresa la conciencia escatológica de la comunidad palestina en cuanto que ella es la comunidad de los justos»; «la comunidad, cuya autoridad es Pedro, será salvada en el último día, cuando las potencias del mundo infernal sometan a los hombres» (ibíd., p. 178). Podemos formular una pregunta pertinente: ¿En qué se basaría esta esperanza si no tuviera como punto de partida una palabra proveniente del Señor mismo? Es cierto que, en su conjunto, las palabras de Cristo resucitado no fueron objeto de una memorización similar a la de aquellas que habían sido repetidas en numerosas ocasiones durante su ministerio público. El estudio propiamente histórico es, pues, más difícil cuando se trata de las palabras de Cristo resucitado.

Lo constatamos, por ejemplo, en lo que se refiere a las fórmulas del envío misionero de los once apóstoles. Lc 24,44-49 sitúa ese envío en la tarde de Pascua, en Jerusalén; Act 1,6-11, en cambio, lo coloca cuarenta días más tarde, también en Jerusalén, con un discurso un tanto diferente. Mt 28,16-20 lo ubica sobre una montaña de Galilea: se traduce la misma idea a una terminología completamente diferente. Jn 20,21-23 conserva sólo la aparición del «primer día de la semana», en Jerusalén. Seguimos estando en la tarde de Pascua, pero las palabras del envío misionero son diferentes. Dado que Tomás estaba ausente aquel día (cf. 20,24-28), ¿hay que concluir que él no habría recibido la misma misión? Pero Jn 21,15-19 añade una aparición a orillas del lago de Tiberíades que contiene el enunciado de una misión propia de Pedro. En cuanto al final de Marcos, cuyo texto contiene alusiones a los cuatro Evangelios, presenta de otra manera las palabras del envío misionero (Mc 16,14-18). Se trata siempre de resúmenes. Cada autor inspirado los ha redactado en su estilo personal.

Ahora bien, el texto de Mt 16,17-19, marcado fuertemente por su ritmo semítico, se presenta con una garantía mucho mejor. La tradición, oral en un primer momento, lo fijó en una forma en la que el sustrato arameo es todavía perceptible. Esto da una garantía suficiente de autenticidad sustancial a la profesión de fe pascual de Pedro y a la palabra del Cristo resucitado recibida por él. Ambas cosas están mejor enraizadas, a este respecto, en el sustrato arameo que el envío misionero de los once apóstoles. Pero esta buena conservación se debe, tal vez, a la transferencia del diálogo entre Pedro y Jesús al marco de Cesarea de Filipo, donde la profesión de fe pascual de Pedro ha ocupado el lugar de la formulación muy imperfecta conservada por Marcos. Por desgracia, es imposible decir cuándo se llevó a cabo dicha transferencia. Podemos remontarnos, a lo sumo, al libro griego de Mateo en su estado actual.

c) Investigación histórica y reflexión teológica

He propuesto una hipótesis para dar con un marco conveniente al diálogo entre Jesús y Pedro. He indicado por qué, en mi opinión, la historia del ministerio de Jesús, evocada mediante breves pinceladas concretas sin una gran preocupación por la cronología, contendría aquí en Mateo un bloque errático que desentona del contexto antecedente y subsiguiente, sobre todo

si se le compara con el relato de Marcos. Este último relato manifiesta mejor el estado en que se encontraba la fe de los discípulos en el momento en que se sitúa el episodio de Cesarea de Filipo. La investigación histórica debe retener este punto al descartar las teorías artificiales elaboradas para explicar el «secreto mesiánico». El problema que se planteaba a Jesús no era el de decir si era el Mesías o no, teniendo en cuenta la concepción política que el término mesías sugería a todos los judíos. Su problema consistía en hacer comprender correctamente su misión de anunciador e instaurador del reino de Dios anunciado por las Escrituras. Reconociéndolo abiertamente como el Mesías, en el sentido en que lo entendían sus contemporáneos, sus discípulos habrían introducido un equívoco lamentable en el cumplimiento de su misión. La explicación inventada por W. Wrede carece, pues, en este punto de toda consistencia histórica y psicológica.

En cambio, se explica fácilmente que el redactor final de Mateo, preocupado por proponer en su libro una catequesis completa de la fe cristiana, recogiera en la escena de Cesarea de Filipo una confesión de fe postpascual que se relacionaba también con la persona de Pedro, y que introdujera a continuación la palabra del Cristo resucitado en la que se presenta la persona de Pedro como «la piedra» sobre la que Cristo construye su Iglesia. En modo alguno decrece por esto el alcance del texto para la teología de la Iglesia. En efecto, las palabras atribuidas por los evangelistas a Cristo resucitado no tienen menos valor que las *ipsissima verba Iesu* pronunciadas durante su ministerio. Hay que afirmar, por el contrario, que las palabras de Jesús no alcanzaron su significación definitiva hasta que fueron releídas a la luz de la Pascua. Gracias a esto, los Evangelios no se limitan a ofrecer una simple evocación histórica de los que Jesús dijo *en otro tiempo*, sino que actualizan sus palabras para hacerlas resonar *en el tiempo de la Iglesia.* Mateo se limita a situar *en otro tiempo* lo que el Cristo glorioso dijo en *el tiempo de la Iglesia* (mencionada explícitamente en Mt 16,18, que parece marcar su comienzo ya que el verbo «edificaré» está en futuro), de igual manera que situó en el tiempo del ministerio de Jesús

una traducción de la fe que no alcanzó su plena consistencia hasta el tiempo de la Iglesia.

Por consiguiente, hay que considerar elementos constitutivos del mensaje evangélico la función de la fe pascual de Pedro respecto de la fundación de la Iglesia y el papel eclesial de su persona como jefe y portavoz de los doce. Como he indicado anteriormente, basta con no pasar con excesiva precipitación de estos elementos originales a una especulación teológica sobre el lugar especial de los obispos de Roma como «sucesores de Pedro», sin prestar atención a las mediaciones necesarias.

O. Cullmann (*Saint Pierre,* p. 189-191) ha criticado tanto la exégesis de los reformadores del siglo XVI, que redujeron el alcance del texto a *la fe* de Pedro descuidando la función de su persona, como la exégesis católica, que pasa directamente a los «sucesores de Pedro» para aplicarles las promesas de Mt 16,17-19. Al final de su discusión dogmática del problema, concluye lo siguiente: «Ni la Escritura, ni la historia de la Iglesia antigua permiten declarar que el primado romano es de derecho divino... Esta afirmación (= la que proclama que sólo los obispos de Roma son sucesores de Pedro) carece de raíces en la Escritura y en la tradición» (p. 213). Pero, ¿está bien planteada la cuestión desde el momento en que se tiene en cuenta el doble martirio de Pedro *y de Pablo* para fundamentar la función propia de la Iglesia local de Roma?

He interrelacionado anteriormente la fe *pascual* de Pedro y la fe *pascual* de Pablo, fundadas ambas sobre una «revelación» de Dios. La «comunión» de los dos apóstoles (cf. Gál 2,9) en la fe en el mismo evangelio implica la complementariedad de sus funciones, uno respecto de los judíos y el otro frente a las naciones no judías. La herencia de esta doble tradición constituye la función específica de la Iglesia local de Roma dentro de la Iglesia universal. Si hacemos una referencia al pensamiento de san Ireneo, la sucesión legítima de los obispos de Roma pone de manifiesto la permanencia de esta función. Y precisamente entonces los textos petrinos y paulinos adquieren su valor permanente, porque no perdieron su vigencia con la muerte de los dos apóstoles. La reflexión teológica correcta necesita que una exé-

gesis lúcida interprete el texto de Mt 16,17-19. Pero tal exégesis desborda los límites del trabajo que me he propuesto aquí. Limitémonos a constatar que el Evangelio según Mateo estaba destinado a una Iglesia judeocristiana de lengua griega consciente de la misión universalista de la Iglesia (cf. Mt 24,14; 28,19) cuya fe pascual se fundaba en la de Pedro, quien había recibido ya de Cristo «las llaves del reino de los cielos» y el poder de «atar y desatar».

5. Para una lectura «evangélica» de los textos

La lectura «evangélica» —contemplativa y meditativa a la vez— de las tres perícopas paralelas puede realizarse en la perspectiva histórica en la que está situada actualmente la fe de Pedro o en la que, a mi juicio, impone la exégesis crítica de Mt 16,16-19.

a) Primera lectura

Si me fío de la materialidad de los textos, puedo hacer aquí dos «composiciones de lugar» diferentes. En una (Mc seguido por Mt) me encuentro de camino hacia Cesarea de Filipo, con los discípulos, junto a Jesús que nos interroga. En la otra (Lc solo), he seguido a Jesús a un lugar apartado para orar. Participo de la oración *judía* de Jesús, cuyos secretos no he adivinado aún por completo. En este marco, pongo mi fe en acto para comprender a dónde quiere llevarme Jesús. Y resuena entonces la pregunta: «¿Quién dice la gente que soy yo?»

Yo tengo mis ideas al respecto, como todo el mundo las tiene en una encuesta de opinión pública. La enumeración de las opiniones judías («Juan Bautista, Elías, un profeta, etc.») carece ya de actualidad, salvo para determinados judíos que actualmente se interesan por «el judío Jesús». En general, se encuentran ideas de todo tipo, unas espiritualistas a ultranza, otras de tendencia contraria y a menudo política. Incluso la profesión de fe —«Tú eres el Cristo»— hecha por algunos cristianos puede conservar sus resonancias temporales. Es la tentación permanente del *mesianismo político* que pone su confianza en el prestigio y en la acción del «poder cristiano», provenga éste de la «base» o de una pseudomonarquía cristiana. «¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Tropiezo eres para mí...!» ¿Qué ocurre? ¿Acaso Jesús no murió *en otro tiempo*, no resucitó como Cristo glorioso *en otro tiempo* para que triunfe *hoy o mañana* ese proyecto político de «liberación» y de aniquilación de las «puertas del infierno», que cada uno imagina a su manera? He ahí un viejo sueño de todas las mitologías políticas, reconstruidas en un marco pretendidamente cristiano.

Jesús responde siempre de la misma forma a estos planteamientos: «¡Quítate de mi vista, Satanás!» En efecto, los poderes infernales son también los inspiradores de esos sueños calenturientos, tal como se presentan tras todos los poderes tiránicos, sean del color que sean, o tras la permisividad moral de las culturas que descartan a Dios del horizonte de sus proyectos y esfuerzos: el «hombre» cuyos perfiles ellos bosquejan es tan sólo una caricatura de la imagen de Dios. La máscara cristiana tras la que se esconden determinadas mitologías políticas es siempre un señuelo. En efecto, ni los poderes políticos, ni las entidades nacionales ni los sistemas económicos ni las culturas diversificadas *son capaces, como tales, del acto de fe.* Sólo las personas humanas son capaces del acto de fe, participando de la fe de la Iglesia, única comunidad que goza de esa capacidad al profesar la fe de Pedro. Compete a la Iglesia, por medio de sus miembros comprometidos en la acción temporal, la irradiación del evangelio para que sus fermentos humanos transformen desde dentro el funcionamiento político, económico y cultural de las sociedades. Ese resultado jamás es perfecto y definitivo. Es frágil y se encuentra constantemente en entredicho, como todas las cosas humanas. Ningún sistema de organización creado de esa manera cuenta con promesas de vida eterna.

En cuanto al combate liberador contra los «poderes de las tinieblas», sea cual fuere su apariencia externa, sólo gozan de garantía las «armas de la luz» (cf. 1Tes 5,8-10; Ef 6,10-17). El «discernimiento de los espíritus» es indispensable al elegir los

medios prácticos. Para vencer en ese combate, Jesús tuvo que pasar por la cruz, para sorpresa de sus discípulos, que nada comprendían. Y sus discípulos tienen que cargar a su vez con su propia cruz para seguirle (Mc 8,34 y paralelos). La esperanza de la resurrección «al tercer día», como la de la participación de la Iglesia en esta resurrección, está condicionada por la misma ley paradójica. La revelación plena de Jesús como «Cristo de Dios» (Lc), como «Santo de Dios» (Jn), o como «Cristo, Hijo del Dios vivo» (Mt) está en relación directa con su resurrección. Pero ésta presuponía su muerte en la cruz. He ahí una primera meditación que puede dar lugar a todo tipo de exámenes de conciencia y de coloquios afectivos con Cristo.

b) Segunda lectura

Puedo también centrar mi atención sobre el diálogo entre Pedro y Jesús tal como lo ha recogido Mateo y la crítica bíblica me invita a comprender. Esto me sugiere otra «composición de lugar», en el marco de las apariciones de Cristo resucitado. Pero aquí mi documentación es deficiente, a no ser que me apoye en las escenas evangélicas que evocan esas apariciones. ¿Estoy obligado entonces a imaginar una aparición al grupo de los once para que Jesús pueda formular de nuevo la pregunta «Quién decís que soy yo?» Hago mía la respuesta rotunda de Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo.» Ahora bien, el Cristo glorioso conserva los estigmas de su cruz, como en Lc 24,39*a* y en Jn 20,24-27. Continúa siendo el «cordero inmolado» del Apocalipsis (Ap 5,6-14). Por eso tiene «la llave de la muerte y del Hades» (Ap 1,18). Y por eso puede hablar a Pedro de la Iglesia que construye sobre él, de la victoria que le garantiza contra «las puertas del Hades». Mi confianza absoluta en esa victoria tiene por fundamento mi participación en la fe de Pedro. Éste, con las «llaves» que ha recibido de Cristo, me ha abierto el reino de los cielos —es decir, de Dios—, que no es una realidad extraterrestre, sino algo que está presente ya desde ahora. De esta manera me veo trasladado a un ámbito distinto

del de las cosas políticas, incluso aquí abajo donde la Iglesia es de otro origen que el mundano, aunque las consecuencias repercuten sobre éste. Tiene repercusiones sobre todo para los poderes políticos, que son desacralizados de forma definitiva, y para los pobres, a quienes se dirige la promesa del reino de los cielos (Mt 5,3).

Tal es el marco en que se abre el coloquio de todo cristiano con Cristo glorioso, que también es el cordero inmolado y el Jesús de Nazaret que debió experimentar la pasión y la cruz antes de entrar en su gloria. ¿Quién soy yo para participar en ese coloquio, y qué puedo decir? Cristo espera mi acto de fe. No con la ambigüedad que encerraba la palabra de Pedro en Marcos y que todavía hoy es característica de todos los mesianismos políticos, sino con la plenitud que contiene la palabra de Pedro en Mateo. Y Cristo me habla también. Me instruye sobre mi vida en la Iglesia. La bienaventuranza prometida a la vida de fe en virtud de la revelación venida del Padre no tiene a Pedro como destinatario único, sino a todos aquellos de los que él es portavoz. Esa bienaventuranza alcanza a todos los miembros de la Iglesia que Cristo construyó sobre la fe de Pedro. Por consiguiente, esa bienaventuranza me afecta si entro plenamente en la «construcción» de Cristo. ¿Cuál será mi respuesta, en palabras y en obras?

Ahora tendríamos que pasar revista, en los cuatro Evangelios, a todas las restantes «sentencias enmarcadas», a todos los relatos breves que culminan en un dicho de Jesús. Los análisis críticos deberían adaptarse a cada caso particular para determinar con precisión la *función* del relato que sirve de marco al dicho: función cristológica, o eclesiológica, o escatológica, u orientada hacia la moral práctica, etc. El tema presente en el dicho de Jesús mostraría la función del relato en su lectura eclesial. Y partiendo de ahí cabría remontarse hacia su enraizamiento histórico, más o menos liberal para los dichos (sobre todo si éstos están atestiguados en varias recensiones diferentes), más o menos preciso en cuanto a los detalles narrativos (sobre todo, si esos detalles difieren de un Evangelio a otro).

Subrayemos que se trata sólo de un *método general* cuyas aplicaciones deben realizarse con tacto. La interpretación teológica correcta y la lectura «espiritual» digna de tal calificativo exigen una gran finura exegética.

CAPÍTULO CUARTO

LECTURA DE PARÁBOLAS

La tradición del lenguaje parabólico goza de gran antigüedad en Israel, como en todo el Oriente antiguo. Encontramos ejemplos de parábolas en las literaturas sumeria, egipcia, asirio-babilónica, etc. Dentro de la Biblia, se encuentra en las narraciones históricas, en los profetas, en los sabios. En una palabra, es un tesoro común del que la cultura judía se alimenta sin cesar. Casi siempre que el filón reaparece en la literatura rabínica está en condiciones de suministrar analogías capaces de clarificar determinados textos de la Escritura: se encuadra entonces en una pedagogía escolar. Las parábolas evangélicas no son, pues, piezas aisladas. No obstante, pienso que son necesarios determinados elementos metodológicos para seleccionar unos textos con una finalidad muy concreta: la de encontrar en cada uno de ellos *las tres «dimensiones» constitutivas del evangelio:* el trasfondo escriturístico, la relación estrecha con la persona de Jesús, la inserción final del texto en la actualidad eclesial. Este objetivo guiará en alguna medida mi elección, invitándome a quedarme con parábolas que se insertan en temas bíblicos identificables: el padre como figura de Dios, el festín, el pastor, las bodas, la viña... Pero mi encuesta tiene que ser limitada por necesidad. Lo esencial es demostrar que las parábolas analizadas tienen un marco literario previo que viene de las Escrituras, un marco vital en la historia del ministerio de Jesús, un marco de lectura ligado a su redacción final y a su edición en las recopilaciones evangélicas. Con otras palabras, podemos decir

que su *Sitz im Leben* es triple; y esto constituye, en parte, la riqueza de su sentido para el lector de nuestros días.

Bibliografía para el estudio de las parábolas

Obra pionera de la investigación moderna: A. Jülicher, *Die Gleichnisse Jesu*, 2 vols., Tubinga 1899. Estudios comparativos sobre los textos del Antiguo Testamento y la literatura rabínica: P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tubinga-Leipzig 1904; *Die Gleichnisse Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalter*, Tubinga 1912: *Rabbinische Formgeschichte und die Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig 1931. D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, París 1913 (contiene un examen preliminar del género literario en la retórica greco-latina, así como del *mašal* en el Antiguo Testamento y en la literatura rabínica); íd., *Les symboles de l'Ancien Testament*, París 1923. Los paralelos judíos antiguos de las parábolas evangélicas figuran en los lugares correspondientes de (H.L. Strack-) P. Billerbeck, *Kommentar z.N.T. aus Talmud und Midrash*, 4 tomos en 5 volúmenes, Munich 1924-1928; ofrece una selección de 42 parábolas P. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955 (cf. la *table analytique*, p. 754, pero hay que revisar siempre la traducción de los textos, con frecuencia abreviada).

En el TWNT, cf. los artículos *Parabole* (t. V, p. 741-759) y *Paroimia* (ibíd., p. 852-855), por F. Hauck. En el *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, cf. el artículo *Paraboles*, por A. George, t. VI, col. 1149-1177 (bibliografía anterior a 1960).

Obras clásicas: C.H. Dodd, *Las parábolas del reino* (ed. orig. ing. 1935), trad. franc. sobre la ed. de 1961, París 1977; trad. cast., Cristiandad, Madrid 1974. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, trad. cast., Verbo Divino, Estella [3]1971, trad., franc., Le Puy-Lyón 1962. Estudio del género literario desde Aristóteles y el Antiguo Testamento hasta Clemente de Alejandría: M. Hermaniuk, *La parabole évangélique: Enquête exégétique et critique*, Brujas-París-Lovaina 1947 (discusión muy general sobre la forma literaria, el contenido y la finalidad de las parábolas evangélicas).

Comentarios completos o parciales: D. Buzy, *Les paraboles*, col. Verbum Salutis 6, París 1932; E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Gotinga [3]1964 (trad. ing., Londres 1966);

G.V. Jones, *The art and truth of the parables*, Londres 1964; R.E. Brown, *Parable and allegory reconsidered*, en *New Testament essays*, Londres 1965, p. 254-264; cf. en cast., *Las parábolas de los Evangelios*, Sal Terrae, Madrid; J.D. Kingsbury, *The parables of Jesus in Matthiew 13*, Londres 1969; número especial de «Interpretation», abril 1971; S. TeSelle, *Speaking in parables: A study in metaphor and theology*, Filadelfia 1975; M. Boucher, *The mysterious parable: A literary study*, Washington 1977 (bibliografía, p. 90-96); H.J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978; H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions– und Redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Gotinga 1978; D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. I. Das Wesen der Gleichnisse*, Berna-Francfort-Las Vegas 1981 (retoma el estudio en la perspectiva del judaísmo contemporáneo de Jesús).

Bibliografía reciente en J. Lambrecht, *Tandis qu'il nous parlait: Introduction aux paraboles*, trad. franc., París 1980 (cf. p. 40-43; cada uno de los siete capítulos cuenta con su bibliografía específica). Citamos a lo largo del texto las obras de H. Kahlefeld, J. Dupont, del Grupo de Entrevernes. Es considerable el número de los artículos dedicados a parábolas concretas en las revistas bíblicas o teológicas. Señalamos en último lugar la bibliografía dada por B.S. Childs, *Interpretation of the parables within a canonical context*, en *The New Testament as canon: An introduction*, Londres 1984, p. 531-546 (bibliografía, p. 531s).

I

OBSERVACIONES METODOLÓGICAS

1. Principios generales

a) La crítica «clásica»

La bibliografía crítica y teológica dedicada a las parábolas evangélicas es inmensa. La exégesis moderna comienza con los dos volúmenes de A. Jülicher (1899). Rompiendo con la interpretación alegórica y buscando el marco vital de las parábolas en la existencia concreta de Jesús, Jülicher propuso un méto-

do riguroso para clasificarlas y explicarlas a nivel textual. Pero esta ruptura llegó a resultar traumática en algunos momentos.

Jülicher buscó la definición del género en la retórica griega y en Aristóteles para distinguir formalmente entre *parábola* y *alegoría;* la relación que mediaba entre ambos géneros era la misma que la existente entre la *comparación* y la *metáfora.* Se debería haber buscado un modelo más manejable partiendo del *mašal* bíblico («símil»), habitual en la cultura judía, con matices que iban desde el simple proverbio hasta la alegoría complicada. A continuación, Jülicher buscaba en las parábolas de Jesús cuadros realistas reproducidos del natural, y consideraba como inauténtico lo que se distanciaba de esa regla. Pero, ¿de qué servía ese principio formulado a priori? Además, las lecciones que Jülicher extraía de esas historias simplificadas tendían a responder a la «precomprensión» que le suministraba la teología liberal. ¿Acaso Jesús fue un teólogo perteneciente a esa escuela? Jülicher prescindía de la exégesis alegórica de los Padres y de los teólogos medievales. ¿No es cierto, sin embargo, que la sensibilidad de estos dos grupos de exégetas, poco apreciada por los intelectuales del siglo XIX, habría podido percibir en los textos determinadas resonancias que la lógica abstracta de los modernos no llegaba a percibir?

En resumen, si Jülicher promovió con provecho el estudio técnico de las parábolas evangélicas, fueron necesarios muchos trabajos para introducir de nuevo en ese estudio determinadas dimensiones que la obsesión de Jülicher por la autenticidad de los textos y de su sentido literal, entendido históricamente, había descuidado.

A partir de entonces, han nacido numerosas obras generales y monográficas, a parte de los comentarios de los Evangelios, que también se han visto obligados a discutir el tema. El examen del género literario en ambiente judío y en el mundo semítico ha dado pie a numerosos estudios, inventariados y comentados ya por M. Hermaniuk (*La parabole évangélique: Enquête exégétique et critique,* Brujas-Lovaina 1947, p. 63-124). Baste recordar los trabajos de P. Fiebig y D. Buzy, sin contar los materiales acumulados por Strack y Billerbeck. La renovación de los estudios patrísticos en el siglo XX ha llevado a los especialistas a presentar los comentarios de parábolas que se encuen-

tran en los escritores antiguos no como fantasías desbocadas, sin interés alguno para nosotros, sino como reflexiones originales elaboradas en el marco de la teoría de los «cuatro sentidos de la Escritura»; H. de Lubac ha investigado el desarrollo histórico de este tema desde Orígenes hasta el siglo XVI (*Histoire et esprit: L'intelligence de l'Écriture selon Origène,* París 1950; *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture,* 4 vols., París 1959-1964). Numerosas monografías han abordado por esas mismas fechas la exégesis de los Padres de la Iglesia. Por lo que respecta a las parábolas, un librito de F. Quiévreux, publicado en 1946 por un editor protestante, puso de manifiesto hasta qué punto su interpretación sugirió cadenas de símbolos de los que se alimentaron el arte, la predicación y la teología de la edad media. Se abría una nueva vía.

En el plano de la crítica bíblica, el libro de C.H. Dodd *Las parábolas del reino* (1935, y reimpreso en 1961) marcó un hito importante al romper con los prejuicios de la teología liberal. Le siguió la obra de J. Jeremias *Las parábolas de Jesús,* que matizaba la idea de una «escatología realizada» (Dodd) mediante la idea de una escatología «inaugurada» o «en vías de realización», pero proyectada todavía hacia el futuro. No obstante, el objetivo último de Jeremias (1947, [6]1962) era el de encontrar, más allá de las relecturas y reinterpretaciones debidas a la Iglesia primitiva, el sentido *original* de los textos, es decir, el sentido querido por Jesús. Se ha prestado interés especial a esa exégesis en el volumen I de su *Teología del Nuevo Testamento* (*La predicación de Jesús;* trad. franc. de 1973, trad. cast. de 1974). En este sentido, se le ha reprochado a Jeremias que dejara en la sombra un aspecto de la enseñanza ligado auténticamente a las parábolas en el Nuevo Testamento. Por eso el prologuista de la traducción francesa, A. George, pudo distinguir, a propósito del «mensaje de las parábolas», 1) la enseñanza de Jesús, y 2) la enseñanza de los evangelistas (artículo *Paraboles,* en *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* t. VI, col. 1172-1176). Este planteamiento ha pasado a ser habitual en todos los comentaristas, y permite recuperar de otro modo las sentencias interpretativas añadidas al texto primitivo, las alegorizaciones secundarias y las

refundiciones literarias que atestiguan la multiplicidad de las recensiones. (Naturalmente, no tengo en cuenta a todos aquellos que, so pretexto de salvar la autenticidad de las palabras de Jesús, ignoran por principios todos estos trabajos modernos y pretenden representar la exégesis «tradicional».)

J. Lambrecht (*Tandis qu'il nous parlait: Introduction aux paraboles,* trad. franc., París 1980) ofrece un ejemplo parcial de bibliografía reciente. Pero, ¿se alcanza el objetivo propuesto por la exégesis cuando uno se contenta con registrar las «enseñanzas» contenidas —incluso en los dos niveles— en cada parábola (cf. H. Kahlefeld, *Paraboles et leçons dans les Évangiles,* trad. franc., París 1969)? ¿No cabe decir que el «método de las parábolas» pretendía en último término, como ha observado J. Dupont, invitar a cada oyente o lector a interrogarse sobre su propia experiencia y prolongar indefinidamente el relato recibido, para comprometerse en la dirección indicada por Jesús sin que éste llegara a definir estrictamente las reglas de ese compromiso (cf. *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus,* París 1977)?

b) Las investigaciones recientes

Hasta aquí he presentado las grandes líneas de la crítica «clásica», ligada evidentemente a la reflexión teológica. Pero la crítica literaria reciente ha introducido elementos nuevos en el campo de la exégesis. Hay que señalar, en primer lugar, las investigaciones y reflexiones sobre el lenguaje simbólico, la metáfora y la retórica antigua.

En Francia, P. Ricoeur había abierto el camino con el tomo II de *Finitude et culpabilité: La symbolique du mal* (París 1960; trad. cast., *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid 1982). Prosiguió sus estudios en un campo afín al de las parábolas, especialmente con su obra *La métaphore vive* (1975; trad. cast., *La metáfora viva,* Cristiandad, Madrid 1980). Las obras de Tz. Todorov inciden en este tema mucho más, pues, además de estudiar la retórica antigua, este autor examina la teoría cristiana de los sentidos de la Escritura en *Théories du symbole* (1977), obra a la que siguió *Symbolisme et interprétation* (1978). Este autor estimuló y prologó la traducción anotada de *La Poétique d'Aristote* (1980). Posteriormente ha contribuido a la publicación de la obra de Northrop Frye, *Le gran code: La Bible et la littérature* (1984). Sin embargo, las parábolas evangélicas entran sólo marginalmente en la primera de estas obras y no ocupan un lugar especial en la segunda.

La importancia que estas publicaciones revisten para nuestro objetivo consiste en *la atención prestada al lenguaje simbólico.* En este punto se da una ruptura clara con el racionalismo a ultranza que el siglo XIX había impuesto a la exégesis liberal. Pero no se ha llegado todavía a una síntesis global de todas las literaturas del Oriente Medio para estudiar en ellas la práctica de ese lenguaje simbólico. En ese marco deben encontrar su emplazamiento el *mašal* bíblico y judío, así como la parábola evangélica. Sólo entonces podrá establecerse un parangón con los usos de la retórica greco-latina.

En paralelismo con este esfuerzo de la «poética», la lingüística estructural y la semiótica, aplicadas primero a los relatos, se desarrollaron simultáneamente en Francia, Alemania Federal, Estados Unidos y un poco por doquier, prolongando los antiguos trabajos de V. Propp *Morfología del cuento,* Fundamentos, Madrid [5]1981; trad. franc., 1970 y de R. Jakobson (especialmente sus *Ensayos de poética,* FCE, México 1977; trad. franc., *Questions de poétique,* París 1973).

Prescindiendo de las obras técnicas sobre los métodos empleados, podemos mencionar al menos tres revistas especializadas en el estudio semiótico de la Biblia, en los cuales se dedica un amplio espacio al estudio de las parábolas: en Estados Unidos, «Semeia» (1974ss); en Alemania Federal, «Lingüistica Biblica» (1975ss); en Francia, «Sémiotique et Bible» (1975ss). El primer número de «Semeia» estuvo dedicado a un *enfoque estructural* de las parábolas (*A structuralist approach to the parables,* 1974). Sin embargo, no se siguen exactamente los mismos métodos de trabajo en el ámbito francés (donde predomina la influencia de A.J. Greimas) que en Alemania (cf. E. Güttgemanns) o en los ambientes anglosajones. Junto a numerosos estudios concretos, hay libros significativos: el del Grupo de Entrevernes,

Signes et paraboles: Sémiotique et texte évangélique (París 1977), o el de Y. Almeida, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles: Sémiotique narrative et textuelle, Herméneutique du discours religieux* (Lovaina-París 1978, con abundante bibliografía).

Se ha abierto, pues, un nuevo campo de trabajo. ¿Desembocará en una renovación completa de los métodos y aportará resultados fructíferos? En cuanto a los métodos, no se puede pretender suplantar los estudios de crítica literaria e histórica en el sentido «clásico» de la palabra. El simbolismo y la semiótica conocen el *lenguaje* y los *textos*, pero ignoran por completo la *historia* como tal. Las cuestiones relacionadas con ella siguen planteadas fuera de sus campos de aplicación. Por ahí no se llegará a iluminar el «marco vital» *(Sitz im Leben)* de las parábolas. Cabe, sin embargo, la esperanza de que se lleguen a encontrar ahí medios nuevos para el análisis de los textos. Y conviene recordar que las parábolas son esencialmente textos, relatos, cuya «narratividad» hay que estudiar para desentrañar su sentido o sentidos, eventualmente desarrollado(s) hasta formar una gavilla.

2. Las tres dimensiones evangélicas en las parábolas

Mi objetivo es restringido en este momento, aunque me obliga a tocar tangencialmente todos los géneros de estudios que acabo de señalar. Como ya hice al tratar de los *logia* «flotantes» de Jesús y de las «sentencias enmarcadas», me propongo comprobar la ley que, al presidir todo texto evangélico en su forma actual, determina su exégesis. Todo texto encierra tres dimensiones: una referencia al *Antiguo Testamento*, «cumplida» en la persona y en el misterio de Jesucristo; la presencia de un sentido literal «histórico», adaptado a los oyentes directos de Jesús; la existencia de una *lectura eclesial* que no se limita a repetir materialmente las «lecciones» dadas por Jesús, sino que toma el material de las parábolas suministrado por la tradición y prolonga su contenido y alcance primitivos a la luz de la Pascua.

a) Las dificultades críticas

Señalemos, ante todo, que la referencia al Antiguo Testamento ha podido intervenir tanto en el momento en que Jesús creó las parábolas como cuando se produjo su «relectura» en la Iglesia primitiva y se llevó a cabo la redacción final de los Evangelios. Es muy posible que un relato inicial cuyas reminiscencias bíblicas eran sólo implícitas suscitara el recuerdo de textos que podían ilustrar y orquestar el contenido del relato en cuestión. Esta posibilidad era muy grande pues toda parábola se alimenta del lenguaje simbólico. En consecuencia, se presta a aplicaciones diversificadas, en consonancia con el punto en que se coloque el acento, al hacer la relectura. Por otra parte, la lectura encierra encadenamientos de símbolos, suministrados por la Biblia misma. Y pueden producirse añadiduras y transformaciones literarias del relato primitivo que no implican infidelidad alguna al mensaje de Jesús, sino que se limitan a prolongar determinados aspectos en función de su totalidad, revelada plenamente por el misterio de Cristo en su dimensión eclesial. Ahora bien, esos aspectos no tenían por qué ser perceptibles necesariamente para los primeros oyentes de las parábolas.

Los críticos plantean generalmente esta cuestión respecto de las *explicaciones* de parábolas dadas en privado por Jesús a sus discípulos (el sembrador: Mc 4,13-20 y paralelos; la cizaña: Mt 13,36-43 en exclusiva; la red: Mt 13, 49-50 en exclusiva). ¿Provienen de Jesús o recibieron añadiduras en la catequesis cristiana? Es difícil dar una respuesta tajante a esta pregunta. Es cierto, por un lado, que estas explicaciones alegorizantes ofrecen una catequesis evolucionada que no parece utilizar el género habitual de Jesús. Además, cuando es posible establecer la comparación entre los Sinópticos, se perciben numerosas diferencias de detalle en el seno de un esquema común. Pero, por otra parte, la tradición rabínica recogida en los *midrašim* antiguos nos presenta en más de una ocasión a los doctores judíos explicando a sus discípulos los *mešalim* («símiles») de los que ellos se servían para interpretar la Escritura. La familiaridad de los dis-

cípulos con Jesús era tal que permite entrever la posibilidad de una enseñanza suministrada exclusivamente a ellos bajo una forma más profunda. Esto casa con la conclusión del capítulo de las parábolas en Marcos (Mc 4): a la muchedumbre no le hablaba sin parábolas, «pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado» (Mc 4,34). Podemos dudar, pues, entre dos hipótesis: o bien se admiten variaciones en la memorización de las parábolas y de su explicación en los discípulos directos, o bien hay que pensar en una cierta libertad literaria de la catequesis primitiva, y posteriormente de los evangelistas mismos.

b) Memorización y reinterpretación

Las parábolas formaban parte de una enseñanza pública repetida a menudo, cuyas técnicas literarias ha caracterizado atinadamente R. Bultmann: concisión del relato, reducido a sus personajes esenciales; carácter rectilíneo y unilineal de la narración; carácter de los personajes apenas esbozado o reducido a calificativos «de naturaleza»; sentimientos y motivos señalados tan sólo sin son esenciales para la acción o para el clímax del relato; economía en la pintura de los acontecimientos y de las acciones; ley de la repetición de fórmulas; se narra al final lo más importante; se pide el juicio del oyente; oposición típica de los personajes o de las cosas que los representan (los terrenos, en la parábola del sembrador; *Histoire de la tradition synoptique*, p. 236-241, tras los análisis de p. 211-226, que son a veces hipercríticos. El suplemento añadido en la ed. de 1971 ofrece una bibliografía muy útil, p. 562-580). Todo esto se graba automáticamente en la memoria, al menos a grandes rasgos, a veces hasta en los detalles, si éstos son importantes y significativos. Entonces funciona perfectamente la *memorización mecánica*. Por el contrario, las explicaciones a un grupo restringido, cuando se dieron, exigieron conversaciones más prolongadas. Por consiguiente, en éstas sólo se pudo pretender una memorización temática y global, que permitía una mayor libertad a la

hora de ser reproducida en las instrucciones catequéticas suministradas más tarde a las comunidades eclesiales.

Un caso típico nos lo ofrece la breve parábola del ladrón que viene durante la noche. En Mateo y Lucas, acompaña a la parábola una fórmula en imperativo: «¡Estad preparados!» (Mt 24,43-44 = Lc 12,39-40, salvo el empalme del principio). Bultmann admite el carácter primitivo de esta fórmula, que aparece en otros muchos contextos (Mc 13,55; Lc 16,9; Mt 24,44 y 25,13). Pero, en contradicción con Jeremias, que ve en la imagen una alusión a un hecho reciente de la vida cotidiana (*Les paraboles de Jésus*, p. 57s), convierte a la parábola, con Philhauer, en una creación de «la comunidad» (*Histoire...*, p. 217 y 564). De hecho, la fórmula se refería primitivamente a la venida del Hijo del hombre, sin identificación precisa de esta figura escatológica (como en Mc 13,26 y paralelos). Su relectura evangélica identifica claramente la «venida» con el retorno de Cristo glorioso. Ésta es también la relectura postpascual de la parábola (cf. J. Jeremias, o.c., p. 58-60). Ahora bien, el mismo sentido reaparece en una alusión del Apocalipsis (Ap 3,3), y Pablo aplica la parábola misma al día del Señor (1Tes 5,23). Idéntica aplicación se hace en la segunda carta de Pedro (2Pe 3,10*a*). Por consiguiente, la catequesis común «actualizó» la parábola en una perspectiva nueva para cimentar la «vigilancia» cristiana, proyectada en adelante hacia la parusía gloriosa de Cristo. Y esto no traicionaba en modo alguno la tensión escatológica del texto primitivo. Sí tenemos que decir que el objeto de la espera a la que se debía esa tensión se precisó entre el tiempo de Jesús y el de la Iglesia.

Debemos contar, pues, con la posibilidad de ampliaciones y de transformaciones literarias, en una fidelidad viviente que no se circunscribía a la sola repetición verbal.

3. Las condiciones de la investigación crítica

En conjunto, las condiciones de la investigación crítica se presentan como en el caso de las «sentencias enmarcadas». Es posible hacer dos lecturas sucesivas de cada texto. No hay que comenzar por una especie de poda, en que se apartarían los elementos considerados como «secundarios» para dar con la

parábola «primitiva» de Jesús, que acto seguido sería sometida a examen para comprobar transformaciones que la misma ha podido sufrir en el curso de su transmisión, con miras a considerarlas como menos importantes (!). Hay que seguir el camino inverso. Efectivamente, si los evangelistas nos han transmitido una parábola recomponiéndola y añadiéndole claves de interpretación para que podamos leerla en una perspectiva eclesial, nuestra primera obligación será la de seguirlos en ese terreno. La historia de los *efectos* producidos por un texto sobre sus lectores o repetidores (su *Wirkungsgeschichte*, como dicen los alemanes) forma parte realmente del *sentido* de este texto, del que ella actualiza determinadas virtualidades.

Los textos de las parábolas fueron formándose en la historia de la revelación evangélica, que terminó al concluir el Nuevo Testamento. No se puede olvidar este aspecto y obsesionarse exclusivamente por lo «original», o suponer que ninguna profundización se ha producido jamás en la comprensión de lo «original». Vemos que recensiones paralelas del mismo relato no siempre reproducen exactamente el mismo tenor literal a veces debido a los retoques o las refundiciones que ha sufrido el relato (comparar la parábola de los talentos y la de las minas: Mt 25,14-30 y Lc 19,12-27). Para comenzar, tenemos que aceptar esas recensiones en su diversidad, y dar con el tipo de reflexión que cada una de ellas atesta en un sector y en un tiempo determinados de la vida de la Iglesia.

En el curso de este análisis, comparativo cuando las recensiones invitan a ello, las observaciones críticas permiten descubrir el camino por el que se accederá, en una segunda etapa, al sentido directo que la parábola encerraba durante el ministerio de Jesús, en función del «marco vital» en el que ella tenía lugar entonces. Desgraciadamente, rara vez acompaña a las parábolas una puesta en escena histórica, como suele acontecer con las «sentencias enmarcadas». Cuando tienen esa puesta en escena, podemos preguntarnos, además, si ésta proviene de los recuerdos primitivos o si el evangelista la construyó de forma secundaria para explicar la relación de la parábola con la acción de Jesús considerada desde una perspectiva más general. Como,

por otra parte, conocemos sólo de forma sumaria las etapas del ministerio de Jesús, y los evangelistas no se preocuparon por situar cada parábola en su marco histórico y psicológico, tenemos que limitarnos a las hipótesis a la hora de identificar los respectivos marcos. No obstante, no tenemos más remedio que intentarlo, teniendo siempre presente el cambio de variante producido por la confesión de Pedro[1] tanto en los Sinópticos (Mc 8,27-30 y paralelos) como en el cuarto Evangelio (Jn 6,69). Pero estas observaciones continúan siendo muy esquemáticas.

Una vez expuestas estas notas preliminares, me propongo experimentar el método de trabajo en algunos textos escogidos a propósito como significativos. De los Sinópticos elegiré el pasaje que habla del padre y los dos hijos (parábola del hijo pródigo: Lc 15,11-32), así como la parábola del banquete (en Lc y en Mt). Del cuarto Evangelio tomaré la alegoría de la vid (Jn 15,1-8).

II

EL PADRE Y SUS DOS HIJOS

Ciertamente, cuando se trata de reflexionar sobre la paternidad de Dios se recurre inmediatamente a la parábola del hijo pródigo, por ser la más célebre y la mejor conocida (Lc 15,11-32). Como carece de paralelo en los otros Evangelios, resulta imposible establecer una comparación con otra recensión del mismo relato. No tenemos otra posibilidad que la de rastrear por el Evangelio de Lucas para hacer el estudio crítico de esa parábola y buscar, si es posible, las tres «dimensiones».

1. Véase el análisis de este texto en el capítulo anterior, p. 193-226.

Bibliografía sobre la parábola de Lc 15,11-32

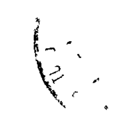
1. *Obras generales*

R. Bultmann, *Histoire de la tradition synoptique*, p. 222 y 569 (útil por la bibliografía complementaria, que llega hasta 1971). Comentario del texto en todos los libros consagrados a las parábolas y en todos los comentarios del Evangelio de Lucas. Una decena de artículos examinan la parábola desde los puntos de vista más diversos en F. Bovon y G. Rouiller (dirs.), *Exegesis: Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel-París 1975. Grupo de Entrevernes, *Signes et paraboles: Sémiotique et texte évangélique*, París 1977, p. 92-142 (Lc 15); J. Lambrecht, *Tandis qu'il nous parlait...*, p. 45-85 (Lc 15); F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*, Gotinga-Friburgo 1977 (monografía); H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Gotinga 1978, p. 252-262; P. Grelot, *Le Père et ses deux fils: Luc XV,11-32*, RB 84 (1977) 319-348 y 538-565 (me baso aquí en este análisis, aunque he confesado una duda sobre su carácter «estructural»).

2. *El estudio del tema del «Padre»*

En el Antiguo Testamento, en el judaísmo y en el Nuevo Testamento, este tema ha sido estudiado cuidadosamente por W. Marchel, *Abba, Padre. El mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1967. Cf. en TWNT el artículo *Pater*, etc., t. V, p. 946-1016, con una amplísima bibliografía tanto en lo que se refiere al sentido literal como al sentido simbólico del término (G. Schrenk - G. Quell); en EWNT, artículo *Pater*, t. III, 125-135 (O. Michel). Bibliografía complementaria en TWNT, t. X, p. 1225, donde se encontrará la referencia a los diccionarios teológicos del Antiguo Testamento: THAT I,1-17 (E. Jenni) y TWNT I,2-19 (H. Ringgren). Para los Evangelios, cf. J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca [2]1983; trad. franc., París 1972.

1. Notas críticas sobre la parábola



a) La unidad de la parábola

Prácticamente, nadie niega la autenticidad original de esta parábola. Su contenido es fundamental para comprender el evangelio; llama la atención su originalidad en relación con el judaísmo de los tiempos de Jesús; está demasiado distante de las actitudes espontáneas de los hombres ante los problemas familiares. Todos estos aspectos nos llevan a reconocer un rasgo característico de la personalidad de Jesús. Su redacción griega es fluida. La mano de Lucas ha dejado su impronta. J. Jeremias ha creído ver ahí semitismos que llevaran a presumir la existencia de un texto anterior a Lucas o a su propia fuente griega (*Tradition und Redaktion in Lukas 15*, ZNW 62 [1971] 172-189). Por supuesto, no se trata de algo imposible, pero la hipótesis continúa siendo contestada y discutida. El único interrogante formulado algunas veces es el de si la sección final, relativa a la actitud del hijo mayor (15,25-32) es una añadidura secundaria. La respuesta afirmativa a esa pregunta fue sostenida por J. Wellhausen (presentada por F. Bovon, en *Exegesis*, p. 82-85), a quien siguieron posteriormente J. Weiss, A. Loisy. Ha sido defendida de nuevo por J.T. Sanders, quien niega, contra Jeremias, la existencia de semitismos en los versículos 25-32 (*Tradition and Redaction in Luke XV*, NTS 15 [1968-1969] 433-438). La parábola primitiva habría tenido como único contenido el perdón concedido al hijo pródigo. Pero se da ahí una asimilación demasiado rápida del «hijo perdido» con la «oveja perdida» (15,4-7) y con la «dracma perdida» (15,8-10). ¿Por qué habría comenzado entonces la parábola diciendo: «Un padre tenía *dos* hijos?» (15,11). El título habitual engaña aquí al crítico: «El hijo pródigo.» De hecho, es la historia de un padre y de sus *dos* hijos. ¿Sería más atinado titularla: «El padre misericordioso»? Se perdería de vista la cuestión esencial que plantea la conducta paralela de los dos hijos. Entonces, se propone como alternativa: «El hijo perdido y el hijo fiel.» Fiel ¿hasta qué punto? Su incapacidad para aceptar el punto de vista del

padre y para entrar en la casa para participar en el banquete no dicen mucho en este sentido.

Para iluminar esta cuestión y poner de manifiesto si se da una unidad interna de la parábola, apliqué a ésta en otro momento un método que tiene semejanzas con el estructural (*Le Père et ses deux fils: Luc XV,11-32,* RB 84 [1977] 319-328 y 538-565). Me limitaba a aplicar a los tres personajes del relato, el esquema clásico detectado por V. Propp en los cuentos populares: el de las «tres pruebas» del héroe (o del antihéroe). Cada uno de los tres personajes de la parábola contaba la historia por separado, con los «yo», «nosotros», «ellos/él». Naturalmente, cuando el narrador estaba ausente de la escena, había que introducir «relatos en el relato». La experiencia era sencilla y concluyente: no se podía suprimir nada sin que se notara inmediatamente un vacío. La única dificultad de la operación estaba relacionada directamente con el tema de la parábola. En el relato hecho por el hijo mayor, ¿se referiría al pequeño utilizando la expresión «mi hermano» o simplemente la tercera persona del singular? El versículo 30 zanjaba la cuestión: al dirigirse a su padre, dice: «ese hijo tuyo.» Por consiguiente, se establece la ruptura no sólo entre los dos hermanos, sino también entre el hijo mayor y su padre. No existe un versículo verdaderamente conclusivo. El versículo final (v. 32) repite de nuevo la motivación enunciada por el padre en el versículo 24. Por consiguiente, todo queda en suspenso: ¿Aceptará el hijo mayor la invitación que le hace su padre, dispuesto a hacerle entrar en la alegría de la fiesta? ¿Acaso no constituirá esta pregunta la verdadera cuestión de la parábola? Se plantea implícitamente esa pregunta al hijo mayor con la mirada puesta en su libre determinación. Y precisamente ahí es donde se podrá apreciar la calidad de lo que él consideraba como su fidelidad. En resumen, la parábola narra la historia de un padre y de sus dos hijos. Y no contiene sección adicional alguna.

b) El marco de la parábola

Entendida así, la parábola encaja perfectamente en el marco narrativo en que el evangelista la ha colocado (Lc 15,1-3: la acogida de los publicanos y de los pecadores, las murmuraciones de los fariseos y de los escribas (cf. Lc 5,29-32 = Mc 2,15-17 = Mt 9,10-12). Lucas prosigue: Jesús «les dijo entonces *esta* parábola», en singular. Por consiguiente, ambos símiles, el de la oveja perdida y el de la dracma perdida, rompen el encadenamiento del texto. El evangelista los ha insertado ahí obligándose a crear una unión artificial: «Añadió luego» (15,11*a*). No obstante, la escenificación recuerda demasiado el cuadro general de Lc 5,29*b*-30 como para que no la consideremos también como un artificio narrativo debido a Lucas o a su fuente particular. Más a Lucas que a su fuente, pues la intercalación de las parábolas de la oveja y de la dracma (15,4-10) parece ser obra suya, sobre un material tradicional que tiene un paralelo parcial en Mt 18,12-14 (la oveja *extraviada,* no *perdida*), con otro contenido central que la de Lucas. El comienzo del capítulo ofrece una pintura general de la acogida concedida por Jesús a las gentes excluidas de la «buena» sociedad y de las reacciones que tal actitud provoca.

Este «marco vital» es muy impreciso. Carece por completo de referencias locales o cronológicas. Pero el rasgo que subraya es tan característico de la personalidad de Jesús y de su posición respecto a la piedad farisea que no hay motivo alguno para ponerlo en tela de juicio. Una anotación de este tipo puede ser convencional en su redacción literaria, pero histórica en su fondo. La relación estrecha entre la parábola y su marco, ¿es suficiente para que demos a este relato un valor polémico que apunta contra los fariseos? Tal era la conclusión de D. Buzy, en desacuerdo con el padre Lagrange. Éste había propuesto ver en el hijo mayor a «los justos que ni siquiera sospechan ... hasta dónde llega la ternura paternal de Dios que invita al pecador al arrepentimiento» (*L'Évangile de Luc,* p. 420s). Buzy explicaba por el contrario:

«El Salvador ha entablado una controversia con sus adversarios; va al terreno de éstos y los combate con sus propias armas. Arranca del concepto que ellos tienen de la santidad y extraerá una conclusión que se vuelve contra ellos. Construye un argumento *ad hominem*» (*Les paraboles de Jésus*, p. 197).

En tal caso, es preciso encontrar una justificación para las palabras «Tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo». D. Buzy precisaba:

«No se intentará explicar como *metáforas* todos los términos de esta respuesta, preguntando en qué está con Dios el fariseo, o cuáles son los bienes que Dios le comunica. Desde el punto de vista literario, esas palabras son, ante todo, la prolongación de una situación irreal. Casan mejor con el padre y el hijo de la parábola que con Dios y con los fariseos. Son *elementos parabólicos* más bien que *metáforas*. En su condición real, expresan la concepción de la santidad legal que se atribuían los fariseos, que les reconocía el pueblo y que el divino Maestro podía no querer negarles, al menos por el momento» (ibíd.).

Encontramos en otros lugares, especialmente en Mateo, polémicas contras los escribas y los fariseos, al menos contra aquéllos de entre estos a los que Jesús califica de «hipócritas» (Mt 23; Mc 7,1-13 = Mt 15,1-9). Pero, en la parábola analizada aquí no podemos encontrar ni una sola palabra susceptible de ser considerada como reproche del padre al hijo mayor. Sería más correcto afirmar lo contrario: Jesús invita abiertamente a quienes le critican y los llama a participar en el «festín» con los pecadores convertidos. Nos encontramos en el punto opuesto a la polémica. De cualquier manera, tanto si atribuimos la composición del marco de la parábola a Lucas o a su fuente, este marco conserva el recuerdo exacto del escándalo causado por la actitud de Jesús en la sociedad bienpensante de su tiempo. La crítica histórica y la crítica literaria concluyen para confirmar la autenticidad de la parábola y de su marco, aunque debemos dejar un margen de maniobra al trabajo redaccional de Lucas.

2. El trasfondo bíblico

Se ofrece la parábola sin ninguna clave de lectura: toca a los oyentes y a los lectores descubrir hacia dónde quiere conducirlos Jesús y qué reflexión pretende suscitar en ellos. Pero es claro que la imagen de los hijos, en el marco en que figura el relato, contiene, en su filigrana, una alusión a las actitudes diversas de los hombres. No es preciso alegorizar artificialmente el texto para descubrir que apunta, por un lado, a los pecadores que pueden tomar conciencia de su situación y convertirse, y, por otro lado, a aquellos que equivocadamente se consideran «justos». Éstos imaginan que no tienen necesidad de convertirse, pero ¿piensa Dios de igual manera? Se desemboca así en el tema de otra parábola de Lucas: la del fariseo y el publicano (Lc 18,8-14). Pero, ¿dónde se encuentra el trasfondo bíblico?

a) La imagen de Dios Padre

Si la imagen de los hijos remite a las diversas actitudes que adoptan los hombres, la del Padre representa evidentemente a Dios. Constituyen, pues, el trasfondo bíblico todos aquellos textos en que se presenta a Dios bajo la figura del Padre. No es éste el lugar adecuado para estudiar la evolución de la imagen en el Antiguo Testamento[2]. No la ignoraron las religiones vecinas, pero adquirió una nueva dimensión cuando la revelación bíblica la despojó de su aspecto genital y excluyó de ella a las diosas engendradoras y toda genealogía divina. Sólo había un medio para presentar a Dios como Padre: el de poner en sus labios una *palabra* de adopción. ¡Obsérvese el antropomorfismo! «Israel, dice Dios, es mi primogénito» (Éx 4,22; cf. Dt 1,31, a título de comparación y no de metáfora; Dt 32,6*b*.19*b*, bajo forma de generalización). La imagen reaparece en los textos proféticos para denunciar a los hijos rebeldes (Is 1,2 *b*). Se aplica también la imagen, especialmente, al rey de Israel, y le confiere una filiación adoptiva (2Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27; 110,3, según

2. Bibliografía anexa a la de la parábola, p. 240.

los LXX). El texto de Isaías, como los tres primeros textos regios del Salterio, prevén o denuncian la infidelidad eventual de los «hijos» para con su «Padre». Por consiguiente, el símbolo fundamental de la parábola de Lc 15 tiene un trasfondo bíblico muy caracterizado.

b) La compasión del Padre misericordioso

El texto que más se aproxima a la parábola evangélica es el discurso —con tinte de parábola— de Os 11,1-6, que contrasta con 11,7-9. Se compara al pueblo de Israel con un hijo amado tiernamente, pero infiel: «Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo» (11,1; cf. Éx 4,22). Se insiste a continuación en la ternura de Dios (11,3-4), cuyo amor no correspondido provocará la cólera (11,5-6). Pero el Padre no puede dar rienda suelta a esa cólera, porque es Dios y no hombre (11,9). Su compasión hacia el hijo infiel no le permite abandonarlo a su suerte (11,8). En otros pasajes se encuentran textos que proclaman la misericordia de Dios, especialmente en una perspectiva escatológica en que Dios promete el perdón y la salvación al pueblo pecador. No obstante, estas promesas están ligadas a otros temas simbólicos, especialmente el de la alianza (Jer 31,34), representada por medio de los esponsales (Os 2,20-25; Ez 16,53-63; Is 54,4-8).

Así, pues, podemos concluir que el texto de Os 11,1-9 constituye el mejor trasfondo bíblico de la parábola de Lc 15, aunque ningún término sugiere que Jesús tuviera en mente ese texto viejotestamentario.

El judaísmo hacía tres o cuatro lecturas diferentes del texto de Oseas. Resulta útil reseñarlas. Áquila y Símaco seguirán el texto hebreo: «... de Egipto llamé a mi hijo.» Los LXX generalizan el texto y lo aplican a todos los judíos: «Cuando Israel era joven yo lo amé y de Egipto llamé a sus hijos.» Teodoción: «... le llamé: mi hijo», lo que pone de manifiesto a título de qué se da el nombre de «hijo» a Israel. Finalmente, el *Targum:* «... desde lo de Egipto los he llamado hijos» (A. Sperber, *The Bible in Aramaic,* t. III, p. 403). Pero no es posible

apoyarse en el *Targum* de Jonatán para ver ahí un testimonio de la tradición judía en tiempos del Nuevo Testamento.

No cabe duda de que la relación filial de los hombres con Dios se inscribe con fuerza en los textos bíblicos, y la misericordia de Dios con los pecadores forma parte del mensaje de Oseas. La parábola de Jesús se inserta, pues, en un tema conocido para poner de manifiesto su «cumplimiento» final. Mas, para llegar a esa meta, la parábola complica el dato fundamental de dicho cumplimiento al plantear la pregunta siguiente: ¿Quién es pecador y quién puede considerarse justo? La actitud de Dios respecto de los hombres no cambia, pero ¿cuál es exactamente la actitud de los hombres hacia él?

3. La parábola en su «marco vital»

a) El marco «histórico» primitivo

Las observaciones críticas apuntadas anteriormente indican que la parábola corresponde al marco general en que el evangelista la ha situado (Lc 15,1-3). Pero éste no contiene indicación cronológica alguna. Se limita a evocar una actitud constante de Jesús frente a los hombres marginados por la sociedad de los «bienpensantes», que comprende a los miembros de las confraternidades piadosas (los fariseos) y a los hombres prendados de su conocimiento de la Ley (los escribas). Muestra simultáneamente los cargos de los fariseos y de los escribas contra Jesús. Desde este punto de vista, la parábola no es sólo una justificación de la conducta de Jesús, sino que pone en tela de juicio a quienes le critican. La parábola no esconde una intención polémica sino que, por el contrario, pretende preguntarles indirectamente si no deben convertirse también ellos para entrar en el reino de Dios. De ahí el título del comentario de la parábola publicado por F. Schnider: «Los hijos perdidos» (*Die verlorenen Söhne,* Friburgo-Gotinga 1977). No se menciona de manera explícita el «reino (o reinado) de Dios», pero el festín que se celebra tras la vuelta del hijo pródigo evoca claramente la ale-

gría de Dios, de la que se invita a participar a todo el mundo (cf. Lc 13,29 y las parábolas de banquete): existe una comunicación subterránea entre las imágenes de las diversas parábolas. Desde este punto de vista, las sentencias que cierran las parábolas de la oveja perdida y de la dracma perdida (Lc 15,7.10) encuentran aquí su aplicación más rotunda.

Se percibe, sin embargo, una tonalidad diferente. En la parábola de la oveja perdida se decía que «habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que *no tengan necesidad de convertirse»* (Lc 15,7). ¿Es ésta la situación del hijo mayor en la parábola que nos ocupa? ¿Podemos considerarlo como un «justo que no tiene necesidad de convertirse»? Mientras permanece fuera de la casa para no participar en el festín familiar, no sólo se excluye de la alegría común, sino que adopta una postura contraria a la del Padre, pues se niega a reconciliarse con su hermano culpable y arrepentido. El Padre, que no ha pronunciado ni una sola palabra de condena del hijo menor, tampoco condena al hijo mayor. Trata de convencerlo para que entre. Le recuerda su experiencia de la intimidad familiar: «Tú siempre estás conmigo (orden del ser), y todo lo mío es tuyo (orden del tener)» (15,31). En el momento en que la «figura» de Dios se hace transparente a través del Padre de la parábola, la alusión a la experiencia religiosa de los escribas y de los fariseos emerge con fuerza. Si se anuncia la buena nueva del reino de Dios mediante la fe y el arrepentimiento a los pecadores de todo tipo, también se la proclama a las personas de la sociedad judía que están en regla con la Ley de Dios, siempre y cuando acepten esta invitación a la alegría y no se endurezcan en el rechazo del evangelio. Pero, ¿harán estas últimas ese paso? La parábola equivale para ellos a un interrogante: no hay una conclusión propiamente dicha, sino que termina dejando el sentido en suspenso.

Tal es la lectura histórica del texto, su sentido literal primitivo. Indudablemente, este sentido exalta la misericordia divina, que es la misma para todos. Dios, que acoge al pecador con alegría tras las peores fechorías, quiere que participen de esa misma alegría aquellos que se han esforzado por mantenerse

fieles a su Ley, en la medida en que creían que las obligaciones de esta Ley les revelaban suficientemente el rostro y el corazón de su Padre celestial. Pero Dios trasciende siempre todo lo imaginable. El Padre no es sólo «la ley» («jamás dejé de cumplir una orden tuya»: 15,29). Más fundamentalmente es amor, el Amor. La parábola revela este amor soberano a los pecadores que corrían el peligro de sucumbir a la desesperación. Y lo revela también a aquellos que se creen «justos» y corren el peligro de caer en una rigidez de juicio que en nada se parece a la actitud de Dios: desde la obediencia a la Ley, tienen que convertirse al amor. Ésta es la situación que la parábola deja entrever en tiempos de Jesús.

b) La parábola en el marco eclesial

Este sentido primitivo del texto se mantiene sustancialmente en el marco eclesial. Cabe decir que, en los orígenes del cristianismo y en tiempos de la redacción de los Evangelios, Jesús seguía haciendo, a través de este texto, la misma invitación a los escribas y a los fariseos del judaísmo para que participaran de la alegría del reino de Dios. Pero una cierta interpretación alegorizante comenzó a aflorar en la relectura postpascual del texto. ¿Cuál es esa «comida festiva» a la que se convida al pecador arrepentido con todos aquellos que constituyen la familia del Padre? El tema del banquete es eclesial por antonomasia[3]. ¿Por qué se excluyen de este banquete personas aferradas con todas sus fuerzas a la «Ley del Padre»? ¿Cómo lograr que también ellos entren a participar de la fiesta? ¿Cabe pensar que los transmisores de la tradición evangélica, y finalmente Lucas mismo, olvidaran a los escribas judíos y a los fariseos de su tiempo que aún no habían escuchado la llamada de Jesús? La escenificación de la parábola apunta a ellos en primer lugar, y la parábola continúa gozando de actualidad para ambos grupos. Tenemos ahí un primer aspecto de su lectura eclesial. La resurrec-

3. Tema parabólico que será analizado en p. 253-281.

ción de Cristo no ha hecho sino confirmar en este punto su sentido literal, tal como resonó originariamente. Otro tanto cabe decir de la revelación de la naturaleza del pecado, que no es sólo transgresión de la Ley, sino ruptura de la comunión con Dios que acarrea la malversación de los dones divinos y la desgracia del pecador mismo. No es preciso alegorizar cada uno de los detalles del texto para presentir todo esto tras el infeliz destino del hijo pródigo. De la revelación de Dios caber decir que se inscribe, en filigrana, en la actitud que el Padre observa frente a sus dos hijos.

Es posible, sin embargo, formular una nueva pregunta. La lectura eclesial de las parábolas tendió, desde los orígenes, a alegorizar los rasgos que podían sugerir la función propia de Jesús en la realización de la salvación: en la parábola del rey que celebra la boda de su hijo, Jesús es el hijo (Mt 22,1-2); en la de los viñadores, Jesús es el hijo del dueño y será asesinado (Mt 21,37-39); en la de las diez vírgenes, él es «el esposo que viene» (Mt 25,8-12); en la de los talentos (Mt 25,14-30), y más todavía en la de las minas (Lc 19,12-27), él es el amo que retorna para pedir cuentas a sus servidores. ¿Es posible asignarle alguna función en la relectura eclesial de la parábola del Padre y de sus dos hijos? Jesús respondió implícitamente a esta pregunta durante su ministerio: por una parte, al pronunciar la parábola para anunciar el evangelio del Padre; y por otra, al adoptar frente a los pecadores y los marginados la misma actitud que el Padre de la parábola. De esta manera, Jesús se convertía en la revelación viviente de aquel al que llamaba su Padre. Por eso, la simple evocación de la historia de Jesús encierra una cristología implícita. Su pasión y resurrección acentuaron aún más este aspecto: ¿Cómo manifestó Dios su amor misericordioso hacia los pecadores? Porque «Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom 5,8). La parábola no alude a la muerte de Cristo. Resulta incluso imposible alegorizar un solo detalle de la parábola con el fin de aplicarlo a la persona de Jesús, como hicieron los Padres, sorprendentemente, con otros detalles o temas de parábolas. Así, por ejemplo, asimilaron a Jesús con el buen samaritano (cf. algunos textos en F. Quié-

vreux, *Les paraboles*, p. 75-85). Y eso es precisamente lo significativo: Jesús no puede entrar en el marco narrativo de su parábola porque vivió identificándose con el Padre de los cielos, calcando su actitud en la del Padre. Ahora bien, Cristo resucitado permanece hoy, en este punto, en la situación de Jesús de Nazaret durante su vida pública.

Corre el peligro de pasar inadvertido un tercer aspecto de la lectura eclesial. Me refiero a que los creyentes pueden reproducir, dentro de la Iglesia, el tipo de actitud que la parábola pinta en el hijo mayor. Jesús no censura su obsesión por «servir» al padre ni por «obedecer sus órdenes». Pero, ¿llegó el hijo mayor a descubrir alguna vez el verdadero rostro del Padre? «Tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo.» ¿Reconoce él su experiencia en esta frase del Padre? Quien no la haya descubierto, aunque esté «en regla» con la Ley de Dios, no ha llegado a descubrir el evangelio. Tal vez sea muy severo consigo mismo en el terreno de la moral porque su representación de Dios se centra sobre la Ley, pero corre el riesgo seguro de mostrarse severo con quienes la infringen. Y, sin embargo, el Padre no emite juicio alguno contra su hijo menor cuando éste retorna a él desde tierras lejanas y confiesa sus culpas: «Padre, pequé contra el cielo y contra ti; ya no merezco ser llamado hijo tuyo» (15,21). El Padre le abre sus brazos. El creyente «regular», orgulloso de su propia «justicia», ¿será capaz de compartir este punto de vista del Padre, que es el punto de vista de Cristo y de Dios mismo? La distinción de las categorías de hombres que establece el evangelio no se traza entre aquellos que están «en regla» y los que no, sino entre los que reconocen plenamente el amor del Padre y quienes no llegan a reconocerlo bien. Y no cabe hablar al respecto de estímulo al laxismo moral o a la cobardía ante los sueños tentadores. Por supuesto que no se alaba la conducta del hijo pródigo. Pero el reconocimiento auténtico del amor impone exigencias que trascienden con mucho la observancia exacta de la Ley.

La lectura de la parábola en la Iglesia tiene que afectar necesariamente a los pecadores si no han optado por el endurecimiento; y les devolverá la esperanza. ¿Qué forma tomará su

camino penitencial para encontrar a Cristo y, a través de él, a Dios mismo? El texto evangélico no lo concreta, pero los padres practicaron la interpretación penitencial de la parábola (cf. la exposición de Y. Tissot en *Exegesis*, p. 243-272: tema de la penitencia, p. 254 y 257, en san Ambrosio, a propósito del bautismo; p. 267, en Tertuliano, a propósito de la segunda penitencia después del bautismo). Nos hallamos ante un problema de pastoral que desborda el campo de la exégesis. Basta con que la parábola haga reflexionar sobre las actitudes de los hombres respecto de Dios, sobre la necesidad y los actos de la penitencia, sobre la alegría de la reconciliación con Dios.

Sin embargo, no estoy seguro de que todas las alegorizaciones de los Padres merezcan el calificativo de felices, especialmente cuando identificaron al hijo mayor con el pueblo judío y al hijo pequeño con los creyentes venidos del paganismo (cf. algunos textos en la obra de F. Quiévreux, p. 102-105; numerosos textos en *Exegesis*, p. 252-254, sobre todo en los Padres latinos: p. 158, en san Ambrosio; p. 268-270, en Tertuliano). Si se piensa que la parábola ponía en entredicho la actitud de los fariseos frente a la acogida que Jesús dispensaba a los pecadores, podemos preguntarnos si esa interpretación no corría el peligro de hacer aflorar un «fariseísmo» cristiano frente al «pecado colectivo» imputado al pueblo judío. Se pueden encontrar ejemplos claros de esto hasta en nuestros mismos días. (He citado uno en *Péché originel et rédemption*, Tournai-París 1972, p. 193, nota 94*a*.) En estos casos nos encontramos en los antípodas del evangelio. La verdadera lectura debe tener presente el acontecimiento original de Jesús que acoge a los pecadores, el amor igual del Padre de la parábola hacia los dos hijos, la continuidad de estas situaciones en la Iglesia. Releída en este espíritu, la parábola proyecta retrospectivamente su luz sobre todos los textos bíblicos que hablan del pecado, de la penitencia y del perdón de Dios.

4. Para una lectura «evangélica» de la parábola

No considero necesario exponer aquí con amplitud este método de lectura en su forma meditativa.

—Lucas (Lc 15,1-3) nos ofrece la «composición de lugar». Puesto que hay dos grupos de hombres ante Jesús, ¿en cuál de ellos me reconozco? La narración de la parábola me invita al mismo examen de conciencia: ¿A cuál de los dos hijos me parezco? ¿No corro el peligro de pertenecer, alternativa o simultáneamente, a las dos categorías al confesar ante Dios que soy un pecador, porque tengo experiencia de serlo, pero juzgando con dureza la conducta de los demás?

—La contemplación de Jesucristo acogiendo a los pecadores, sin distinción alguna, hace que aflore en mi pensamiento y en mis sentimientos el dolor provocado por la conciencia del pecado, la esperanza fundada sobre la revelación auténtica de Dios en Jesucristo, la decisión de responder al amor con amor y de modelar mis actitudes en las de Jesús. Éste pudo obrar la reconciliación de los pecadores porque personalmente vivía en comunión permanente con el Padre. Finalmente, él murió «para salvar a los pecadores, de los cuales yo mismo soy el primero» (1Tim 1,15).

—A partir de ahí cada lector puede iniciar un diálogo interior con Cristo y con el Padre. Es ocioso pretender delimitar aquí su contenido.

III

LA PARÁBOLA DEL BANQUETE

Para comprender profundamente el sentido de esta parábola hay que reflexionar primero sobre la significación del gesto social que le sirve de tema. No se trata simplemente de comer y beber para satisfacer el apetito y la sed. Es esencial el comer *con* otros, ser el huésped de un anfitrión para comer y beber *con* él. La experiencia de esa vivencia no concierne sólo a una necesidad corporal: es un signo de *comunión humana*, y precisamente

en virtud de este componente es recogida como símbolo en el plano religioso. En general, una «comida sagrada» no se define sólo como una comida en la que de una forma más o menos metafórica se «come la divinidad». Es una *comida en la que se come en común en la mesa de la divinidad para entrar en comunión con ella.* Éste era el sentido de las comidas sagradas en el culto del Antiguo Testamento y del judaísmo: signos y «sacramentos» de la comunión con Dios[4]. Se da así una relación estrecha entre la experiencia ordinaria de las comidas humanas, en las que diversas personas se reúnen para «comer juntas», y las comidas religiosas, donde Dios reúne a los hombres para que coman a su mesa en señal de comunión con él. No debemos perder de vista este trasfondo general cuando leemos la (o las) parábola(s) evangélica(s) del banquete.

1. Notas críticas sobre los textos

a) El simbolismo de la comida: hechos y palabras de Jesús

No debemos examinar el «símil» del banquete desligándolo de los hechos y de las palabras de Jesús en que aparece el mismo tema. Si se trata de los hechos de Jesús, sus comidas en la mesa de otro carecen de significación directa, salvo en el plano de la comunicación social con sus anfitriones. Pero debemos destacar las comidas presididas por él. Sólo se dieron dos de éstas durante su vida pública: la multiplicación de los panes, narrada por los evangelistas como un anuncio velado de la futura comida eucarística[5], y la última cena, acto fundacional de esta comida y revelador de su sentido. Después de su resurrección, la comida de Emaús es la primera de las comidas presididas por Cristo resucitado, que prosiguen en el curso de sus apariciones (Lc 24,41-43; Jn 21,12-13; Mc 16,14; cf. Act 10,41).

4. Cf. P.-M. Galopin, *Comida*, en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona [13]1985, p. 171ss.
5. Texto estudiado en *Los Evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1987, p. 159-181.

Pero el simbolismo del banquete aparece también en las palabras de Jesús, especialmente en perspectiva escatológica en un *logion* que presenta dos formas bastante diferentes en Mateo y en Lucas. Mt 8,11-12 lo inserta en el contexto de la curación del siervo del centurión. Lc 13,28-29 lo sitúa en una pequeña colección de *logia* que cuenta con paralelos parciales en cuatro pasajes de Mateo. En la forma presentada por Mateo leemos: «Vendrán muchos de oriente y de occidente a ponerse a la mesa *(anaklithesontai)* con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11). La imagen del banquete con los patriarcas en el más allá figura también en la parábola de Lázaro y el rico (Lc 16,23). Y proviene de los apocalipsis judíos (1Hen), donde se presenta a los patriarcas que festejan en el «paraíso de justicia» mientras que aguardan el día de la resurrección. Jesús recurre a esa imagen, aunque de forma implícita, en la parábola del retorno del amo, bajo su forma lucana (Lc 12,36-40). Al encontrarlos vigilantes, el Señor los sienta a su mesa *(anaklinei)* y se pone a servirles (12,37). Pero la imagen está aquí profundamente transformada, y la relectura postpascual de la parábola tendrá pocas dificultades para alegorizarla al identificar metafóricamente al Señor con el Cristo resucitado cuya venida se aguarda. Debemos tener presentes todos estos elementos cuando leemos el «símil» del banquete en las recensiones de Lucas (Lc 14,16-24) y de Mateo (Mt 22,1-14)[6].

b) La recensión de Lucas

Ante todo, tenemos que situar la recensión de Lucas en el contexto en que el evangelista la ha colocado. El marco narrativo es muy elástico: Jesús ha entrado, en sábado, en casa de uno de los jefes de los fariseos para «comer el pan» (14,1). La expresión «comer el pan» *(phagein arton)* es un buen semitismo. Se dice que los fariseos lo espían (14,1*b*). Esta última

6. Para no dispersar la atención por una bibliografía demasiado copiosa, me limito a remitir a los libros generales sobre las parábolas, así como a los comentarios de Lucas y de Mateo.

observación se debe exclusivamente a la primera perícopa situada en este marco: la curación del hidrópico (14,2-6). Vienen a continuación tres perícopas enlazadas por la temática: su emplazamiento es perfectamente adecuado. No podemos asegurar que se reproduzca una secuencia histórica. Encontramos, en primer lugar, una lección dirigida a los invitados —una lección en forma de símil *(mašal = parabole)*— sobre la elección del último puesto cuando se recibe una invitación para asistir a unas bodas *(eis gamous)*. A continuación, Jesús da un consejo a su anfitrión (14,12-14) acerca de las personas que es preciso invitar al banquete (*dokhe:* término infrecuente; se encuentra aquí y en Lc 5,29; 9 veces en los LXX, 6 de ellas en Ester), cuando se hace una comida *(ariston)* o una cena *(deipnon)*: «Hay que llamar a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos.» Esta enumeración reaparecerá en la parábola siguiente. Por lo demás, la conclusión de la lección orienta hacia esta parábola: «Se te recompensará en la resurrección de los justos» (14,14*b*). La reflexión de un comensal se inserta en este final para hacer de lazo de unión con la parábola propiamente dicha: «¡Dichoso el que pueda comer (*phagetai arton,* literalmente «comerá el pan») en el reino de Dios!» (14,15). Jesús empalma pronunciando su parábola del banquete, en este caso una cena (*deipnon:* 14,16.17.24). La perícopa no contiene después conclusión alguna.

La descolorida puesta en escena del principio (14,1) y el carácter sumamente banal de las transiciones (versículos 7.12*a*.16) sugieren que el montaje del conjunto es artificial, es decir, que el relato de milagro, las lecciones y la parábola final circularon al principio por separado. No es imposible que una composición de conjunto sea anterior a Lucas, que la habría reproducido en su propio texto. Encontramos determinados semitismos, por ejemplo en la construcción de los versículos 1-2. Pero la variedad de las denominaciones de la comida reúne términos típicamente griegos y un semitismo característico (*arton phagein,* que puede ser igualmente arameo o hebreo). La parábola sólo contiene el término «cena» (= aram. *leḥem* en Dan 5,1 de Teodoción). De cualquier manera, su texto presenta

signos innegables de arcaísmo. No se puede decir otro tanto de la lección que Jesús da a su anfitrión (14,12-14). De entrada, sorprende la actitud no excesivamente correcta frente a una persona en cuya casa se come tras haber recibido una invitación. Además, he señalado ya en el texto una coincidencia verbal con la parábola que viene a continuación: la lista de los excluidos sociales a los que es preciso invitar (14,13 = 14,21*b*).

Encuentro también términos raros que no utilizan los restantes evangelistas: «cuando des un banquete» (*dokhen:* 14,13); *antapodoma* («recompensa»); *antapodidomi* («recompensar», dos veces en los v. 12*d* y 14). No es imposible que estos términos tengan réplicas semíticas: *dokhe* = aram. *leḥem* o *mište'/mišteh; antapodidonai* y *antapodoma* = aram. (o hebreo) de raíz *gml,* frecuentemente. Pero estos términos forman también parte del acervo de un buen griego y los encontramos en la lengua de los papiros. La distinción entre la «comida» del mediodía y la «cena» de la noche (respectivamente *ariston* y *deipnon,* en v. 12) no proviene de las lenguas semíticas (arameo o hebreo), sino de la costumbre griega, introducida tardíamente en el ambiente judío. Necesitaríamos el arameo del libro de Tobías para saber a qué término correspondía el empleo del griego *ariston* (Tob 1,1.4; 12,13). La literatura rabínica ha tomado este término del griego *('rystwn)* para designar la colación matinal, mientras que el *deipnon* griego correspondía a *s*^{e}*ʿudah/s*^{e}*ʿud*^{e}*ta* (cf. los textos en el *Kommentar* de Strack-Billerbeck, t. II, p. 204-206).

Por consiguiente, el pasaje donde se distinguen las dos comidas se remontará, a lo sumo, a la fuente griega de Lucas, a no ser que se trate de una añadidura explicativa del mismo Lucas. Cabe formular al respecto una hipótesis plausible. Lucas habría recibido, por un lado, un relato de milagro realizado en sábado (14,1-6) y una parábola de Jesús que giraba en torno a la elección de los mejores puestos (14,8-11), unidos entre sí mediante un artificio literario (14,7), y, por otro lado, la parábola del banquete (14,16-24), de la que él extrajo una aplicación moral (14,12-14). Probablemente, el *tema* de esta lección era anterior al evangelista, pero éste llevó a cabo su formulación literaria y su inserción delante de la parábola, a la que la unió sirviéndose de la reflexión de un invitado sobre la «comida en el reino de

los cielos» (14,15). De esta manera, el evangelista habría establecido una relación entre la participación en el reino de Dios desde el momento de la resurrección y la conducta que los hombres tengan aquí abajo en sus relaciones sociales. La parábola evocaba de forma gráfica un aspecto del *reino de Dios* que reviste para Jesús gran importancia: los nuevos convidados que sustituyen a los primeros invitados (cf. la parábola de los viñadores homicidas, Lc 20,9-16). Lucas no se engañó en este punto, como indica la reflexión que él pone en labios de un oyente de Jesús para introducir la parábola (14,15). La aplicación moral que añade (14,12-14) no desentona de la parábola en cuanto que invita a los hombres a imitar en este punto el comportamiento de Dios. Pero es secundaria en relación con el núcleo principal. Habrá que volver sobre este punto en el examen de las dos lecturas de la parábola.

c) La recensión de Mateo

El contexto de la recensión de Mateo es completamente distinto. Tiene lugar en Jerusalén, en una serie de temas polémicos. Si examinamos las estructuras paralelas de Marcos y de Mateo, veremos que éste ha seguido aquí, en su conjunto, el orden de Marcos, pero que ha introducido elementos nuevos. Tras la negativa de Jesús a contestar a la pregunta que los judíos le formulan sobre la autoridad con la que hace aquello (11,27-33), Marcos colocó cinco episodios de controversia: la parábola de los viñadores homicidas, las discusiones sobre el tributo debido al César, sobre la resurrección de los muertos, sobre el mandamiento principal, y sobre la interpretación del Salmo 110,1. Mateo conserva este mismo orden, pero intercala dos parábolas: tras la controversia sobre la autoridad de Jesús, coloca la parábola de los dos hijos; y a la parábola de los viñadores homicidas sigue la del banquete nupcial. Nos encontramos, pues, con tres parábolas seguidas, unidas por lazos muy elásticos: «Escuchad otra parábola» (21,33*a*); posteriormente, tras mencionar un intento de arresto (21,45-46 = Mc 12,12),

leemos: «Tomando Jesús de nuevo la palabra, les habló en parábolas, diciendo...» (22,1). Así, la parábola del banquete queda desligada prácticamente del espacio y del tiempo anteriores.

En cuanto a su contenido, su esquema general es el mismo que hemos contemplado en la recensión de Lucas. Se trata de una historia de invitados descorteses que no asisten al banquete y son sustituidos por personas encontradas al borde de los caminos. Pero hay muchos elementos nuevos.

1) Leemos al principio una de las fórmulas que introduce generalmente las parábolas en la literatura rabínica: «El reino de los cielos (N.B. «Los cielos» = Dios) es semejante a...» (22,2*a*).

2) No se trata ya de una comida cualquiera *(deipnon)* ofrecida por una persona no cualificada, sino del banquete que ofrece un rey con motivo de las bodas (*gamous:* cf. Lc 14,8) de su hijo (22,2*b*). El rey y su hijo, el banquete, las bodas, todos ellos son elementos que tienen paralelos en la literatura rabínica. El comentario de (Strack-) Billerbeck los ha recogido (t. I, p. 878-938). Ni siquiera falta la expulsión de los convidados vestidos inadecuadamente (cf. el texto del Talmud de Babilonia, tratado *Šabbat* 139*a*, en J. Bonsirven, *Textes rabbiniques...*, p. 172, n.º 704. Se atribuye el texto a Yohanan b. Zakkai, finales del siglo I).

3) Se trata de las bodas del hijo del rey. Se introduce así, con sordina, otro tema bíblico.

4) La comida es el banquete de bodas *(gamous)*. La Biblia griega utiliza este término para la misma circunstancia (Gén 29,22, en singular; Est 2,18 y 9,22, en plural; Tobías, 10 veces en singular; 1Mac 9,37.41, en singular). La transformación del tema es considerable.

Hay, además, dos añadiduras muy importantes: el final, que narra la expulsión de un convidado que no tenía traje de boda (22,11-13), y el inciso que habla de la acción de los invitados homicidas y su castigo (22,5-7). Los críticos vienen discutiendo desde antiguo la suerte de estos versículos. D. Buzy, siguiendo a san Gregorio Magno y a Maldonado (*Les paraboles,* p. 332-328, con las citas necesarias de los comentaristas antiguos), ha mostrado de manera satisfactoria que primitivamente existió sólo una parábola fundamental del banquete y de los invitados descorteses. No obstante, para mantener la autenticidad original de

todo el texto, se vio forzado a formular la hipótesis siguiente: Mateo habría fusionado tres parábolas primitivas. Una de ellas era idéntica globalmente a la de Lucas; otra, que dejaba su huella en el final, se centraba esencialmente en la expulsión del convidado que no tenía el traje de boda cuando el rey llegó a la sala del banquete; la tercera narraba la historia de los invitados homicidas a los que el rey castigó quemando su ciudad. En efecto, se produce un cierto choque entre la recogida de gentes de los caminos para llenar la sala del banquete y la exigencia regia de que todos vayan vestidos con traje de bodas. Una añadidura redaccional de corto alcance no recogería este punto, ni siquiera para añadir una lección secundaria a la lección principal. Además, D. Buzy señala atinadamente que los servidores del rey (*diakonoi*: 22,13) no reciben el mismo nombre que los siervos (*douloi:* 22,6-10) que salieron a buscar a los convidados. Una simple añadidura redaccional habría unificado probablemente el vocabulario. Por último, el tema fundamental es diferente: *aunque la escena tiene lugar en el marco de un banquete,* lo esencial es estar presto para la visita y la inspección del rey.

Tenemos, pues, una serie de parábolas cuyo contenido común es el tema de la vigilancia, expresado mediante diferentes imágenes: la vigilia del propietario durante la noche (Mt 24,43-44); el mayordomo que está preparado para el día en que regrese su señor (Mt 24,45-51); la prudencia de las vírgenes que tomaron suficiente aceite en sus lámparas para aguardar la llegada del esposo (Mt 25,1-13). En los dos últimos casos, se expulsa a las vírgenes y al mayordomo indignos. En cuanto al mayordomo, se añade que es enviado a un lugar donde «será el llanto y el rechinar de dientes» (24,51*b*), exactamente igual que cuando se habla del convidado sin traje de boda (22,13*b*). «Las tinieblas de fuera, donde será el llanto y el rechinar de dientes» es una expresión típica de Mateo (Mt 8,12; cf. 13,42; 22,13; 25,30). No obstante, «el llanto y el rechinar de dientes» figuraban ya en una fuente común de Mateo y de Lucas (cf. Mt 8,11-12 y Lc 13,28-29).

Para concluir, podemos admitir que el evangelista recogió de la tradición precedente el final de una parábola cuyo tema se encontraba próximo al de la vigilancia y en la que el rey invitaba

a una muchedumbre de convidados a un banquete de bodas. Naturalmente, había que asistir a ese banquete con el traje adecuado para la ocasión (*endyma gamou:* 22,12) so pena de cometer un crimen de lesa majestad. Tal vez el comienzo de esta parábola hablaba de un rey que celebró las bodas de su hijo. Esto explicaría la transformación del principio de la parábola del banquete que encontramos en Mateo, pues se da una lógica entre ese comienzo y la expulsión final del convidado indigno. También es posible que la mención de los «convidados» (*anakeimenoi,* ausente en las parábolas de Lucas) provenga de esta parábola primitiva, pues ella suministra un buen engarce entre los versículos 10 y 11. Habría que atribuir entonces al evangelista la inserción de las palabras «malos y buenos» tras la reunión de las personas encontradas a lo largo de los caminos. Con esa inserción habría pretendido introducir un elemento que permitiera una sutura adecuada con lo que vendrá después. Ese trabajo redaccional se explicaría muy bien.

No es posible hacer el mismo razonamiento respecto de los dos versículos que hablan de los invitados homicidas (22,6-7). Este paréntesis interrumpe de manera brusca el desarrollo normal del relato. El v. 8 empalma con el v. 5. Naturalmente, Mateo y Lucas dan un tratamiento literario distinto al tema de las invitaciones. Pero este detalle es secundario. No es secundario, en cambio, que, una vez dispuesta la boda y preparado el banquete (22,4, con *ariston*), el rey disponga de tiempo para enviar de nuevo a unos mensajeros, enterarse de la masacre de los mismos, organizar una expedición militar de castigo en la que perecen los asesinos y se prende fuego a su ciudad, antes de mandar reunir a todos los que sus esclavos encuentran al borde de los caminos. Por otra parte, la presentación de los homicidas es plenamente convencional: «los otros...» *(hoi de loipoi).* ¿A qué otros se refiere, si hemos leído ya una presentación clara de los convidados descorteses (*hos men ..., hos de ...* : v. 5)? ¿Habrá que conjeturar con D. Buzy (*Les paraboles,* p. 306-310) que habría existido anteriormente una parábola de convidados homicidas, de la que sólo habría sobrevivido este rasgo? Llegamos a un residuo muy poco satisfactorio:

El reino de los cielos es semejante a un rey que celebraba las bodas de su hijo. Envió a sus servidores a convidar a las bodas a los invitados, pero éstos no quisieron venir... Y los demás agarraron a los siervos, los escarnecieron y los mataron. El rey, airado, envió sus tropas, dio muerte a aquellos homicidas y prendió fuego a su ciudad ... (*Les paraboles*, p. 307).

¿No sería preferible recordar que Mateo colocó la parábola del banquete inmediatamente después de la de los viñadores homicidas? En ésta, los viñadores malvados «agarrando *(labontes)* a los siervos *(doulous)*, a uno lo golpearon, a otro le mataron *(apekteinan)* a otro le apedrearon» (Mt 21,35), así que el dueño de la viña, según Marcos y Lucas, «hará perecer (verbo *apollymi*) a los labradores y entregará la viña a otros». Aquí, los invitados han matado *(apekteinan)* a los siervos *(doulous)* del rey. Éste, pues, hizo perecer (verbo *apollymi*) a los homicidas y prendió fuego a su ciudad. Me parece claro que Mateo en persona es el autor de un inciso que imita conscientemente un rasgo esencial de la parábola de los viñadores homicidas. Pero lo inserta en la lógica del relato que sitúa en escena a un rey: sus ejércitos no sólo hacen perecer a los homicidas, sino que prenden fuego a su ciudad, lo que deja traslucir la solidaridad de toda la población en la complicidad del asesinato precedente. Pienso que no nos encontramos ante una parábola distinta, imaginada para explicar dos versículos engorrosos. Es más probable que el evangelista, tras haber aplicado a los jefes del judaísmo la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,45 y textos paralelos de Mc y de Lc), practica la misma actualización en la parábola del banquete, recompuesta ya mediante su fusión con la del traje de boda. Pero, en esta ocasión, toma nota de la realización de las amenazas de Jesús contra Jerusalén (cf. Mt 23,37-39 = Lc 13,34-35): escribe después del año 70.

Naturalmente, esto supone una interpretación alegórica de toda la parábola, que aplica la situación de los primeros invitados a los judíos, primeros llamados al reino de Dios por el anuncio del evangelio. Los ultrajes y la muerte de los esclavos enviados por el rey —que representa metafóricamente a Dios— se convierten en alusión de la suerte que corrieron Jesús y sus

apóstoles, hecho este último que corona el rechazo del evangelio. En consecuencia, el incendio de la ciudad es una alusión clara a la destrucción de Jerusalén interpretada como juicio de Dios, en conformidad con otras palabras de Jesús recogidas por Mateo (23,33-36: «todo esto recaerá sobre esta generación»; 23,37-38: «se os va a dejar desierta vuestra casa —es decir, el templo—»). Debemos meter en el mismo saco, a este respecto, a los críticos racionalistas que descartaron negligentemente este texto al considerarlo una «profecía *post eventum*», y a los apologistas que lucharon por mantener la autenticidad original de ese mismo texto con la intención de especular sobre la «predicción» de la destrucción de Jerusalén, hecha por Jesús. Unos y otros razonan partiendo de una noción equivocada de «profecía», definida como la «predicción» de un acontecimiento futuro[7]. La profecía es, en realidad, una *interpretación de la historia: pasada, presente o futura.* Esta interpretación sitúa cada acontecimiento en el desarrollo del designio de Dios, por adelantado, en el momento mismo, o después de haber sucedido. La lectura eclesial de la parábola de Jesús se limitó a prolongar su sentido original (los primeros invitados *privados* del banquete regio) constatando las consecuencias históricas de esa privación. Ésta es la mejor explicación de los versículos 6-7, inspirados en gran medida en la parábola de los viñadores homicidas.

El final («Porque muchos son los llamados, mas pocos los elegidos») tiene una vinculación muy elástica con la parábola propiamente dicha. Se trata de un *logion* «flotante» que cierto número de manuscritos insertaron también tras la parábola de los obreros de la viña (Mt 20,16). El *logion* se aplica a la primera parte de la parábola, con la mirada puesta en los judíos: éstos habían sido *llamados* al reino de Dios por el evangelio, pero pocos de ellos fueron *elegidos* para participar de él en la Iglesia. Esta clave de lectura, que parece restrictiva a primera vista, lo es menos que el texto de la parábola en los dos evangelistas: «*Ninguno* de aquellos invitados probará mi cena» (Lc 14,24); «La boda está preparada, mas *los invitados* (sin restricción alguna)

7. Sobre el concepto de profecía, véase el *excursus* 4, p. 128-132.

no eran dignos» (Mt 22,8*b*). Naturalmente, el trabajo redaccional discernible en la parábola de Mateo introduce de golpe a los lectores en la interpretación eclesial de las palabras de Jesús. Es el momento adecuado para recordar los principios fijados por la Comisión Bíblica en su instrucción de 1964:

«(Los autores sagrados) escogieron algunas cosas; otras las sintetizaron; *desarrollaron algunos elementos* mirando la situación de cada una de las Iglesias... Pero, dependiendo el sentido de un enunciado del contexto, cuando los evangelistas al referir los dichos y hechos del Salvador presentan contextos diversos, hay que pensar que los *interpretan* para utilidad de sus lectores» («Ecclesia» 24 [1964] p. 737; texto cast. ligeramente revisado).

Nos hallamos ante un caso de interpretación que desarrolla el sentido primitivo de una parábola de Jesús para actualizarla poniendo de manifiesto todo el valor que encierra para una comunidad judeocristiana que ya ha experimentado la ruptura entre el judaísmo oficial y la Iglesia.

2. El trasfondo bíblico de la parábola

La parábola como tal no está preformada en el Antiguo Testamento. Tan sólo podemos detectar expresiones que ella vuelve a utilizar y las raíces de determinados temas que ella desarrolla.

a) El tema del banquete

El banquete cumple aquí la función de figura del reino de Dios, en las dos recensiones del texto que utilizan términos diferentes: *deipnon*, «cena», en Lucas (Lc 14,16.24) y *gamoi* (Mt 22,2.3.5), *gamos* (22,8.10 en parte de los manuscritos 12), *ariston* (Mt 22,4*b*), en Mateo. Banquete al atardecer en Lc, banquete de bodas a mediodía en Mt. Se remite a una costumbre social bien conocida en Israel y en el judaísmo: Labán organizó un

banquete de bodas (*gamos* = *mišteh;* targum Palestino: *seru;* targum Ónkelos: *mište'*) al dar su hija Lía a Jacob (Gén 29,22). Tobías deja su «comida» *(ariston)* el día de Pentecostés para ir a enterrar a un muerto (Tob 1,1.4; 12,13); pero el banquete de bodas de su hijo es un *gamos* (Tob 8,19; 9,3.5.6; 10,17; 12,1). Baltasar organiza una gran cena *(epoiese deipnon mega* = arameo *'abad lᵉḥem rab*, Dan 5,1: expresión de Lc 14,16).

Sin embargo, nada de esto nos da un trasfondo de la parábola misma. En ningún lugar se compara el reino de Dios con un banquete. Encontramos una comparación sólo implícita en el hebreo de Is 25,6: en 24,23, «Yahveh es rey sobre la montaña de Sión y en Jerusalén», y en 25,6 «hará a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos». Se utiliza el término *mišteh* para referirse al convite. Desgraciadamente, no existe una correspondencia literal entre el griego y el hebreo. La imagen del convite se aplica a un contexto sapiencial en el capítulo 9 de Proverbios (Pro 9,1-8). Pero este texto y las dos recensiones de la parábola evangélica no comparten ningún término. Se puede dudar, pues, de que éstas contengan alguna reminiscencia de aquél. ¿Habrá que pensar en el convite o banquete del que habla el Salmo 22,27? Su único punto de contacto con la recensión de Lucas es la mención de que está reservado a los «pobres». El Salmo 23,5, en perspectiva litúrgica, e Is 65,13, en perspectiva escatológica, presentan dos cuadros contrapuestos de los justos para los que Dios prepara un banquete, y de sus enemigos, que tienen hambre y sed. Pero no existe término alguno que aparezca en estos textos y en las dos formas de la parábola evangélica. Desde este punto de vista, el resultado de nuestra encuesta es más bien raquítico.

b) El reino de Dios y las bodas del hijo del rey

Es claro que la metáfora regia para designar a Dios proviene de la tradición bíblica, pero la encontramos también abundantemente en las parábolas rabínicas. El tema de las nupcias está también presente en el Antiguo Testamento, pero encierra

siempre una referencia a la relación de alianza establecida (o que se establecerá en el futuro) entre Dios y su pueblo. No la aplicó al Mesías la composición original del Salmo 45, sino una interpretación judía de fecha incierta. Sólo cabe señalar que el *targum* del Salmo la comprendió de esta forma y no tuvo miedo alguno en hablar sucesivamente del rey mesías (versículos 3-10) y posteriormente de Dios como rey del mundo (versículos 14-16). Incluso si esta paráfrasis es de época talmúdica, debemos decir que el tema era conocido probablemente en tiempos del Nuevo Testamento, ya que la carta de los Hebreos utiliza la interpretación mesiánica de dicho Salmo en Heb 1,8-9 (*L'espérance juive à l'heure de Jésus*, p. 228-230). Pero nada nos asegura que Jesús tuviera la intención de explotar este filón.

A lo sumo, podemos suponer que la relectura que hizo Mateo de la parábola tuvo en cuenta esa interpretación mesiánica al presentar su comienzo: «El reino de los cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo» (22,2). Tendríamos entonces un excelente paralelo de 2Cor 11,2; Ef 5,25-32; Ap 19,9 y 21,2. Esto no debe pasarse por alto. Y forma parte del sentido del texto *en su redacción final*. Por ello nos invita, una vez más, a distinguir entre el sentido «historial», desarrollado por la lectura eclesial de la parábola, y el sentido original, dirigido de una manera «histórica» a los contemporáneos directos de Jesús.

c) La exclusión de los indignos

El final, que proviene de una parábola primitiva del traje de bodas (22,11-13), tiene como trasfondo sólo los cuadros generales del juicio de Dios. ¿Cómo podían mantenerse delante de Dios los indignos? Jesús responde aquí aplicando a la metáfora del banquete una de las leyes fundamentales de la teología bíblica. De igual manera, se puede relacionar el proverbio final («muchos llamados, pocos elegidos») con la teología habitual del «resto» y con la de la «elección». Tal vez sea necesario recordar aquí el cuadro de Is 65,8-16, donde los «elegidos» de

Dios son también sus «servidores»: ellos comerán y beberán, mientras que los impíos tendrán hambre y sed. Pero la oposición «muchos/pocos» no especifica el contraste de las situaciones. El texto más próximo se encuentra en el cuarto libro de Esdras: «El Altísimo ha hecho este mundo para muchos, pero el mundo futuro para pocos; ... muchos han sido creados, pero pocos serán salvados» (4Esd 8,1.3). El proverbio evangélico puede ser, pues, un proverbio corriente que Jesús habría tomado y aplicado en una perspectiva nueva. De cualquier manera, ahora tenemos que intentar remontarnos de lo «historial» a lo «histórico».

3. La relectura eclesial de la parábola

Si hablo del aspecto «historial» de la parábola para calificar su lectura en la Iglesia primitiva y en las compilaciones evangélicas, es porque ella evoca en términos simbólicos un momento decisivo del designio de Dios en su desarrollo histórico, y extrae de ahí consecuencias para la vida cristiana. Pero tenemos que distinguir aquí entre la lectura de Lucas y la de Mateo, correlativas a las dos presentaciones literarias del texto y a los contextos narrativos en los que éste quedó situado.

a) La parábola en el Evangelio de Lucas

En el Evangelio de Lucas, el contenido de la parábola es precisado por el aforismo que la precede: «¡Dichoso el que pueda participar en el banquete del reino de Dios!» (Lc 14,15). Esta clave de lectura, plenamente conforme con la predicación de Jesús que anunciaba «el evangelio del reino de Dios», tiende a generalizar su aplicación sacando el texto del marco concreto en el que se apuntaba en primer lugar a la situación de los judíos, primeros «invitados» al reino. Todo oyente o lector del evangelio se encuentra frente a la invitación divina, a la que puede responder o sustraerse. La parábola sopesa todos los motivos temporales invocados para no aceptar la invitación (la

compra de una granja o de una yunta de bueyes, el matrimonio reciente) y la consecuencia que resulta de ahí: la privación del banquete, que significa el reino de Dios. Los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos, símbolos de una categoría humana que no puede recurrir a ninguna de estas excusas, adquieren desde ese momento una especie de privilegio: ellos son los que se benefician del banquete. El reino de Dios queda reservado para ellos. Desembocamos así en la lección de la primera bienaventuranza: «Bienaventurados (vosotros) los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Lc 6,20*b*).

Sin embargo, en el marco de esta aplicación general que puede hacer reflexionar a todo el mundo, la última frase de la parábola encuentra su perspectiva original: «Ninguno de aquellos invitados probará mi cena» (14,24). Estas palabras apuntan inequívocamente a la situación de los judíos, primeros llamados al evangelio. Y apunta a ellos en unos momentos en que gentes de toda condición y procedencia entran en la Iglesia siguiendo una llamada que era imprevisible en un principio. Indudablemente, ambas aplicaciones del texto son alegorizantes en la medida en que proponen una identificación para las diversas categorías de invitados al interpretar metafóricamente su presentación. Sin embargo, el anuncio del evangelio en el tiempo de la Iglesia primitiva, antes de Lucas y en tiempos de éste, conduce de manera espontánea hacia esa alegorización.

He indicado anteriormente, en mis notas críticas, que el consejo dado por Jesús a su anfitrión (14,12-14) tenía todas las trazas de una aplicación moral de la parábola, aplicación que podría haber sido introducida y redactada por Lucas (¿o tal vez por su fuente?). Se trata de una tercera utilización del relato que no está del todo desconectada de la presentación de Dios en la parábola. Hay que poner en obra el principio de *la imitación de Dios* (cf. Ef 5,1) no sólo en el comportamiento moral, sino también en la conducta que se debe observar en la vida cotidiana. Naturalmente, no podemos excluir la *posibilidad* de que Jesús hiciera ya esta aplicación, pero se encuentra bastante distanciada de las perspectivas habituales de su enseñanza. De cualquier forma, su presencia en el Evangelio de Lucas inmediatamente antes de la parábola pone de manifiesto que sirvió de punto de reflexión en la Iglesia primitiva, y que de ella se sacaron consecuencias prácticas. En el caso presente, esas consecuencias no están distantes del principio que encontramos en el Evangelio de Lucas: «Haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio» (Lc 6,35; cf. Mt 5,44-47).

b) La parábola en el Evangelio de Mateo

Dejando a un lado las etapas redaccionales por las que ha pasado la recomposición de la parábola tal como Mateo la presenta, debemos atender a todos los elementos que la constituyen para comprender su lectura «eclesial».

Esta parábola sigue inmediatamente a la de los viñadores homicidas, parábola que se aplica claramente a los jefes del judaísmo, a quienes se «quitará el reino de Dios para dárselo a un pueblo *(ethnos)* que produzca los frutos de ese reino» (Mt 21,43). Este hecho invita a reconocer las mismas personas en los primeros invitados que descuidaron la llamada al banquete de bodas. Desde este punto de vista, la parábola encaja en el proyecto teológico del evangelista. Al escribir para una comunidad judeocristiana de lengua griega, él mantiene una controversia directa con el judaísmo de su tiempo. No se trata de identificar el reino de Dios y la Iglesia, pero ésta, en su condición de comunidad visible, es el «lugar» en que la presencia del reino de Dios se manifiesta aquí abajo. Para acceder a él se nos ofrece la participación en la vida de la Iglesia. El mensaje de los enviados del rey significa, en la parábola, el anuncio del evangelio: «¡Todo está a punto! ¡Venid a la boda!» (Mt 22,4*b*). Pero las comunidades judías, instigadas por sus jefes tradicionales, desechan esta invitación. Es inútil prestar al evangelista una alegorización de los motivos indicados: ir a los campos, entregarse al negocio. Basta el rechazo de la invitación. En consecuencia, la invitación será transmitida a cuantos encuentran los emisarios del rey (22,9-10*a*). No tenemos dato alguno para afirmar si se trata de judíos o no. Basta con que sean llevados por los envia-

dos del rey hasta la sala del banquete de bodas. Resulta difícil pensar que el evangelista no tuviera en mente la Iglesia cuando evocaba ese banquete. Pero introduce un trazo que supone una mirada lúcida sobre la condición de los cristianos en la Iglesia: ellos «reunieron a cuantos encontraron, *malos y buenos*» (22,10). Utilizando la terminología de la moral farisea, diríamos que hay entre ellos, desde el punto de vista de la «justicia» definida por la Ley, pecadores y justos, tanto si los cristianos en cuestión son de origen judío o no. Esta visión no está lejos de la espiritualidad paulina, si modificamos el sentido del término «justicia».

Pero ya hemos visto que el final de la parábola de Mateo integra el tema de una segunda parábola: la del traje de bodas (22,11-13). Como se trata en esta última parábola de la inspección llevada a cabo por el rey en la sala del banquete en que están reunidos los comensales, es claro que el evangelista introduce así un nuevo tema: el del jucio de Dios que se aplica no ya a los miembros del judaísmo, sino a los miembros de la Iglesia (cf. D. Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Ginebra 1981, p. 283). La comida, ofrecida por el rey con ocasión de las nupcias de su hijo, representa evidentemente la comunión con Dios, fruto de la participación en la vida de la Iglesia. Ahora bien, para ser digno de esta comunión, hay que tener una disposición interior significada por el traje de bodas (22,11-13). Por eso se dice que el convidado indigno es excluido. La imagen es muy clara: se le echa fuera, atado de pies y manos, «a las tinieblas exteriores, donde hay llanto y rechinar de dientes». La imagen está tomada de la tradición apocalíptica judía, pero está cristianizada, ya que las bodas del hijo del Rey se comprenden en adelante en función de Cristo, Hijo de Dios, y de sus esponsales con la Iglesia.

Cabe preguntar, sin embargo, si el evangelista aplica el tema del «juicio» a la vida de la Iglesia aquí abajo o en la perspectiva de la escatología. Debemos responder diciendo que ninguno de los dos planteamientos queda excluido, como tampoco el Apocalipsis de Juan excluye de sus secuencias simbólicas a la Iglesia de aquí abajo o su consumación escatológica más allá del tiempo: la «ciudad santa» de aquí abajo (Ap 11,2) es el esbozo terrestre de la «ciudad santa» de lo alto, de la «nueva Jerusalén» que descenderá finalmente del cielo (Ap 21,1-3) para consumar el misterio de los esponsales mesiánicos, cuando los fieles sean invitados al «banquete de las bodas del cordero» (Ap 19,7-9). Al tomar este segundo tema parabólico para insertarlo en el primero, el evangelista contempla a la Iglesia con una mirada lúcida y objetiva: en ella hay «malos y buenos» (22,10), pero los malos no pueden participar de la comunión con Dios.

¿Podemos decir que la imagen del banquete, tal como es utilizada por el evangelista, tiene una resonancia eucarística, especialmente en ese final en que se excluye al convidado indigno? Puede resultar tentador imaginarlo. Pero ningún detalle del texto permite pensar que el evangelista tuviera en cuenta tal perspectiva. Es preciso señalar que, en Mateo, el banquete de bodas no es una cena *(deipnon)* como la celebración eucarística en el Nuevo Testamento (cf. la «cena del Señor», *deipnon kyriakon,* de 1Cor 11,20); se trata de una comida (*ariston:* 22,4, término típicamente griego).

Quedan por examinar los versículos adicionales que transforman a los convidados descorteses en homicidas (22,6-7). Ya he indicado antes por qué hay que considerar como actualización intencional de la parábola ese elemento que rompe el hilo del relato. La persecución de los misioneros del evangelio por los judíos (cf. Mt 23,34 y 10,17) se pone en relación con la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C.: «los demás agarraron a los siervos, los escarnecieron y los mataron. Entonces el rey, airado, envió sus tropas, dio muerte a aquellos homicidas y prendió fuego a su ciudad.» No comprendo la diatriba de un autor que, para defender la «sana doctrina», excluye esta aplicación:

«Hay que suponer, pues, que a finales del siglo I, un *quidam (sic!)* cristiano pudo permitirse escribir que los ejércitos de Vespasiano y de Tito, que destruyeron Jerusalén y el templo, son los ejércitos de Dios... Debemos suponer que la comunidad cristiana, o una comunidad cristiana de finales del siglo I, habría admitido, habría soportado que se

dijera, que se insinuara, que se escribiera que los ejércitos de César son los ejércitos de Dios» (C. Trestmontant, *Le Christ hébreu*, París 1983, p. 66).

Esta opinión figuraba ya en santo Tomás a título de posibilidad. Leemos en su comentario de este versículo: «Por eso, envió sus ejércitos e hizo perecer a esos homicidas. Los ejércitos son o bien los espíritus angélicos o los ciudadanos romanos que, bajo Vespasiano y Tito, mataron a muchas personas» (*Super Evangelium S. Matthaei lectura*, ed. de R. Cai, Turín 1951, p. 273, n.º 1764).

Esta añadidura a la parábola, ignorada por Lucas, supone evidentemente su interpretación alegórica. No en un sentido antijudío, que pediría el castigo de Dios sobre el pueblo culpable —especialmente de la muerte de Jesús—, sino en una reflexión teológica sobre las desgracias del pueblo judío y de su Ciudad santa. Esta reflexión había sido iniciada por la parábola primitiva, que consideraba las consecuencias del rechazo del evangelio del reino de Dios tal como éste se entendía en el judaísmo en los tiempos de Jesús. Aquí se prolonga la reflexión en el mismo sentido, *en función de una experiencia histórica que las palabras de Jesús permiten interpretar viendo en ella los signos del juicio de Dios.* No tendría sentido hablar aquí de antisemitismo. Sencillamente, el conflicto espiritual entre Jesús y las autoridades judías de su tiempo se prolonga en la tensión entre los judeocristianos de Mateo y las autoridades del judaísmo restaurado después del año 70. El evangelista, siguiendo a Jesús, toma nota de ese conflicto (cf. Mt 23,33-39). Pero la introducción de esta alusión en la parábola del banquete nupcial le dispensa de modificar la presentación de los mismos hechos en el discurso escatológico de Jesús. Mantiene «la abominación de la desolación de la que habló el profeta Daniel», y la presenta «instalada en el lugar santo» (Mt 24,15). Los retoques son mínimos si comparamos esta recensión con la de Marcos. Pero todo judío que ha leído a Daniel es capaz de comprender el sentido de la alusión como interpretación teológica de una historia todavía reciente.

4. La parábola en la predicación de Jesús

De lo «historial» tenemos que remontarnos ahora hasta lo «histórico», situando la parábola en el marco primitivo en que fue pronunciada. La distinción de estos dos tiempos no se solía hacer en los comentarios católicos anteriores a la encíclica de 1943 (por ejemplo, en los de Lagrange y Buzy). Al hacer la distinción, se pone de manifiesto *cómo las palabras originales de Jesús fructificaron en la Iglesia*, que las recibió y conservó. Pero la citada distinción nos obliga, al mismo tiempo, a hacer una operación difícil: reencontrar las conexiones entre los textos, transmitidos bajo formas eventualmente diferentes, y el ambiente sociorreligioso en que Jesús anunció el evangelio del reino de Dios.

a) La unidad de la parábola del banquete

Las dos recensiones que encontramos en Lucas y en Mateo, ¿derivan del mismo original primitivo? Han discutido largamente esta cuestión los exegetas católicos, en la medida en que formulaban como regla que los evangelistas debieron reproducir *literalmente* las palabras de Jesús. En este punto, el padre Lagrange osciló entre dos posiciones. En su comentario de Lucas afirmó la duplicidad de las parábolas: Jesús habría utilizado dos veces su tema para adaptarlo a circunstancias nuevas (cf. su discusión, p. 207). Pero en su comentario de Mateo admite que Lucas simplificó la parábola primitiva para darle un alcance más general suprimiendo el carácter nupcial del banquete: las variantes, dice, «se pueden explicar por las modalidades de la tradición» (p. 425s). D. Buzy (*Les paraboles*, p. 323s) ha recordado atinadamente la disertación de J. Maldonado sobre esta cuestión discutida (cf. *Commentarii in quatuor Evangelia*, Maguncia 1853, t. I, p. 303; trad. cast., *Comentarios a los cuatro Evangelios*, Editorial Católica, BAC, n.os 59, 72 y 112, Madrid). La cita siguiente se ciñe al texto latino del libro:

«Como acaece frecuentemente en los evangelistas, ni Lucas ni Mateo han seguido un orden cronológico. Es más probable que Lucas refiriera el asunto en su tiempo y lugar, pero que Mateo lo trasladara a este lugar porque el asunto tenía una afinidad con la parábola precedente (los viñadores homicidas). No le guiaba la preocupación de exponer la historia tal como se desarrolló sino la de presentar la doctrina de Cristo. Por eso, colocó en el mismo lugar los textos que tenían una significación similar» (p. 303*b*).

«Cuanto han narrado Mateo y Lucas es similar. Y los puntos en que difieren son tan poco importantes que no hay razón para que cambiemos de opinión... Todos los argumentos contrarios pueden resolverse en un solo punto: cuando los evangelistas nos narran no sólo la misma parábola, sino el mismo relato histórico, no tienen la costumbre de contarlo todo, ni de utilizar las mismas palabras, pero sí la de exponer las cosas con el mismo sentido *(eadem sententia)*» (p. 303*a* y *b*).

Maldonado admitía, pues, la existencia de *un trabajo redaccional atribuible a los evangelistas.* En mis investigaciones precedentes no he hecho más que analizar las modalidades de ese trabajo redaccional sirviéndome de los medios que la investigación crítica pone a nuestra disposición. Parece, pues, sumamente útil comprender la parábola distinguiendo dos tiempos, porque el trabajo redaccional de los evangelistas no obedece sólo a fantasías literarias, sino que está relacionado con unas intenciones teológicas, perceptibles sobre todo en el texto de Mateo. No podemos seguir a Maldonado cuando afirma que «carece de importancia el que aquí se llame rey al hombre y allí no» (o.c., p. 303*a*). Por el contrario, ese detalle reviste gran importancia, porque la alegorización de Mateo alude así a las nupcias simbólicas de Cristo con la Iglesia. El mismo Maldonado lo apuntaba: «Es evidente que ese hijo del Rey cuyas bodas se celebran es Cristo, al que se suele llamar con frecuencia el Esposo» (ibíd., p. 304*a*). Pero no se trata de atribuir a Jesús mismo la construcción de este símbolo cuando habla a los judíos de su tiempo. Esa responsabilidad recae sobre el evangelista, pues la explicación del símbolo supone la resurrección de Jesús. Nos vemos empujados, pues, a ver en Lucas la recensión más próxima a la

parábola primitiva: «Un hombre dio una gran cena...» En lo que respecta a los detalles relativos al envío de los siervos que llaman a los invitados para que vengan, a las excusas que éstos presentan, a las diversas pinturas de los sustitutos, son tales las variaciones que debemos resignarnos a no conocer la literalidad primitiva. Es suficiente que el sentido global coincida en ambas recensiones.

He indicado que el final de Mateo se explica por la fusión de dos parábolas: la entrada del rey en la sala del banquete nupcial perteneció originariamente a una parábola de juicio. Resulta imposible reconstruir su conjunto, pero la mención del rey y del traje de bodas (22,11) sugiere que la misma pudo comenzar como el texto actual de Mateo: «Un rey celebró el banquete de bodas de su hijo...» El tema de la exclusión que Dios decreta contra los indignos en el momento del juicio tiene paralelos diversos en los materiales evangélicos de Mateo: la cizaña y el trigo (13,30, explicados posteriormente, 13,40-43), el mayordomo (24,45-51), las diez vírgenes (25,6-12). Parece existir un paralelo también en una parábola de Lucas (el servidor encargado de dirigir la casa: Lc 12,42-46). No hay motivo, pues, para considerar ese final como una añadidura debida al evangelista, a pesar de la opinión de R. Bultmann, que ve ahí «un apéndice alegórico» (*Histoire de la tradition synoptique*, p. 245), y de W. Trilling, que ha propuesto ver aquí «una amplificación anterior a Mateo, salida de la parénesis de la comunidad» (BZ 4 [1960] 251-263; reproduzco el resumen que da R. Bultmann, o.c., p. 569).

b) La(s) parábola(s) en la enseñanza de Jesús

La parábola compleja no tiene un marco narrativo en el Evangelio de Mateo. Simplemente se encuentra al lado de otras parábolas que tienen afinidades de sentido con ella, en la medida en que tienen una intencionalidad *polémica* contra los jefes del judaísmo (los dos hijos, los viñadores homicidas). Pero esta inflexión de sentido, ¿no se debe a la controversia que el evan-

gelista entabla con el judaísmo de su tiempo? ¿Hay que referirse entonces al marco de Lucas? Hemos visto que éste es bastante artificial. El tema común del banquete lleva a reunir cuatro perícopas: el milagro que Jesús realiza un sábado en casa de un jefe de los fariseos (14,1-6); la instrucción sobre la elección de puestos en un banquete nupcial, vinculada al marco precedente, donde no se trataba de un banquete de bodas (14,7-12); la instrucción dirigida al anfitrión para aconsejarle que invite a los pobres, en aplicación de la parábola que viene a continuación (14,12-14); finalmente, la parábola de la cena, vinculada a lo que precede mediante la reflexión de un convidado (14,15-24). ¿Es «histórica» en el sentido moderno de la palabra esta construcción de conjunto? No podemos responder con certeza. La historicidad no resulta inverosímil, pero esa verosimilitud no es motivo suficiente para asegurar la historicidad, ya que podemos encontrarnos también ante un montaje artificial de piezas relacionadas entre sí por el tema general: el banquete.

Dejando a un lado el marco concreto en que la parábola tuvo lugar, su presentación en Lucas contiene una enseñanza que se refiere el reino de Dios. Se omite la clásica entrada en materia («El reino de Dios es semejante a un hombre...»; «con el reino de Dios sucede como con un hombre...», etc.). Pero el versículo inmediatamente anterior menciona de forma explícita el acto de «comer el pan en el reino de Dios» (14,15). «Comer pan» es equivalente de «participar en un banquete» —lo que naturalmente implica ingerir alimento y bebida—. Ahora bien, la asociación del reino de Dios con la imagen de un banquete del que se participa reclinado sobre literas a la romana (*anaklino,* en pasiva) está recogida en un *logion* arcaico que Lucas y Mateo han conservado bajo dos formas diferentes (Mt 8,11-12 y Lc 13, 28-29). Los que toman parte en él vienen «de oriente y de occidente» (Mt), o de los cuatro puntos cardinales (Lc), mientras que los «hijos del reino», es decir, los que son sus herederos naturales, «son arrojados a las tinieblas exteriores» (Mt). En Lucas «serán arrojados fuera» los oyentes de Jesús, por tanto judíos (13,28). No se indica por qué razón unos resultan favorecidos y otros rechazados. La parábola del banquete es, en alguna medida, una explicación de este cambio de situación.

El evangelio anunciado por Jesús a sus oyentes directos está representado por la invitación que leemos en las dos recensiones de la parábola: «Venid, que ya está todo preparado» (Lc 14,17); «Mirad, mi banquete está preparado, se han matado ya mis novillos y animales cebados, y todo está a punto; venid a la boda» (22,4). Jesús piensa, pues, en sus oyentes cuando se refiere a los invitados que rechazan la invitación. No serán «arrojados a las tinieblas exteriores». Más sencillamente, no participarán en el banquete porque no eran dignos (Mt 22,8). Por el contrario, los miserables recogidos al borde de los caminos no rechazan la invitación. Se anuncia el evangelio a los pobres; lo acogen «los publicanos y los pecadores», no importa su procedencia. Aunque no hay una referencia directa a los miembros de las naciones no judías, tampoco son excluidos. ¿No son acaso ellos los que vendrán de oriente y de occidente (Mt), de los cuatro puntos cardinales (Lc), para participar en el banquete del reino de Dios con los patriarcas y los profetas (Lc 13,28)? En resumen, mediante esta sustitución de los invitados, la parábola entra en relación directa con una enseñanza formal de Jesús sobre la llamada de los hombres al reino de Dios.

Sin embargo, sería excesivo afirmar que Jesús anuncia la reprobación del pueblo judío y su sustitución por las naciones paganas. Más de un comentario patrístico ha tendido a hacer esta aplicación. Sin embargo, la parábola no enuncia un juicio en labios de Jesús. Es tan sólo una advertencia dirigida a los oyentes: ¡Atención! Cuando se os anuncia el evangelio, el reino de Dios está ahí. Por consiguiente, estad atentos y no os privéis de él por vuestas fútiles excusas, vosotros que sois los llamados en primer lugar. Sólo el final de la parábola de Mateo (Mt 22,11-13), residuo de un relato más largo, y que trataba quizás del banquete nupcial del hijo del rey, introduce el tema del juicio divino. Pero no se refiere ya a quienes declinaron la invitación al banquete. Desgraciadamente, aquéllos están ya fuera. El juicio recae exclusivamente sobre el único convidado indigno que no lleva su traje de bodas. Por consiguiente, no basta

con aceptar la invitación, es decir, con aceptar el evangelio. Había que cambiar de vestido por consideración al rey, es decir, había que cambiar de conducta por consideración a Dios. Jesús no piensa en sus oyentes distraídos que dejan pasar la gracia del evangelio, sino en algunos de ellos que se las dan de discípulos sin haber llevado a cabo la conversión necesaria. La imagen del convidado excluido del banquete y «arrojado a las tinieblas exteriores» pretende hacer reflexionar sobre el propio comportamiento personal.

Todo lo dicho se refiere al círculo de los oyentes directos de Jesús. Palpamos así la autenticidad histórica de sus palabras. Pero los desarrollos que la tradición eclesial y, posteriormente, los evangelistas introdujeron se contienen ya virtualmente en estas palabras pregnantes. La modificación introducida por la resurrección de Cristo y la fundación de la Iglesia será suficiente para que esas virtualidades afloren a superficie. En la actualidad, tenemos necesidad de hacer las dos lecturas para poner de manifiesto que no se produce corte alguno entre Jesús y la Iglesia, sino que, por el contrario, hay una profundización continuada, gracias al designio de Dios: lo «histórico» contenía en germen la plenitud de lo «historial».

5. Para una lectura «evangélica» de la parábola

La lectura auténticamente «evangélica» debe ser totalizadora: tendrá en cuenta todos los elementos suministrados por el estudio exegético de los textos. Acogemos éstos tal como se presentan, en sus formas y contextos actuales. Cabe, pues, hacer dos lecturas diferentes de los textos conservados por Lucas y por Mateo. En modo alguno se ignora que los dos hacen resonar en el seno de la Iglesia una parábola primitiva (Lc y Mt) y un fragmento de parábola (Mt), enunciados por Jesús para sus oyentes inmediatos en el marco de su propio ministerio. Mas, puesto que sigue hablando a su Iglesia en la gloria de su resurrección, se trata de escuchar esa palabra actual al leer los textos de Lucas y de Mateo.

a) La parábola del banquete en Lucas

La imaginación puede fijarse, *ad libitum*, en dos «composiciones de lugar» diferentes.

Puedo por ejemplo tratar de imaginar el marco indicado por Lucas y participar en el banquete al que Jesús fue invitado por un jefe de los fariseos. La comida es una reunión en que la comunidad de mesa me asocia estrechamente con Jesús, a quien escucho cuando habla. O puedo meterme en el relato de la parábola identificándome con los invitados. Si me sitúo en la primera composición de lugar, me pregunto si Jesús es tan sólo un invitado más, si sus palabras no me obligan a poner mi mirada en otra comida en la que Dios, a través de Jesús, su Hijo, me convida de forma encarecida. Llego así al punto de vista del discurso parabólico.

Interviene aquí la reflexión en la fe. ¿Con qué tipo de convidados deseo identificarme? El peligro de echar mano de las excusas me acecha en igual medida que a los oyentes directos de Jesús. Sólo me queda un camino: renunciar a mis preocupaciones inmediatas, y aceptar la entrada en la categoría de los pobres y desprotegidos, que son los privilegiados de Dios. Y esto exige un profundo examen de conciencia.

Entonces, mi mirada interior puede detenerse, en actitud contemplativa, en el comportamiento del anfitrión que invita a la comida. Sin duda, detrás de esta figura adivino a Dios mismo que me invita a entrar en comunión con él en su reino. Pero Dios se manifestó de forma visible en Jesucristo. Por consiguiente, es Cristo el que me invita en nombre de su Padre, como invitó en otras ocasiones a sus oyentes directos. Percibo su insistencia: «Sal a los caminos y cercas, y obliga a entrar hasta que se llene mi casa» (14,23). Sin duda, se trata de una invitación insistente a entrar en la Iglesia. El signo de la comida adquiere actualmente una forma concreta en la Iglesia: la participación en la «Cena del Señor». Escucho. Me siento empujado a responder entrando plenamente en la lógica del reino de Dios.

Esta reflexión contemplativa desemboca en un coloquio con Jesucristo. Cada lector lo formulará a su manera, de acuerdo

con sus disposiciones interiores. Y se esforzará constantemente en rectificar esas mismas disposiciones.

b) La parábola del banquete en Mateo

La imaginación no puede interesarse ya en un rasgo concreto de la vida de Jesús. Se centra de golpe y por completo en «el rey que celebra el banquete de bodas de su hijo». La fuerza evocadora de las imágenes me lleva directamente hacia Dios, que ha celebrado, en su Hijo, las nupcias con la humanidad. Me dejo guiar por los puntos de la narración de la parábola, pues yo mismo estoy implicado ahí.

Mi reflexión se aferrará a las peripecias sucesivas. ¿Sólo entonces existieron invitados descorteses, prontos a rechazar la invitación a causa de su excesivo apego a los asuntos terrenales? El problema continúa a lo largo de los siglos. Yo mismo lo tengo planteado. ¿Sólo entonces hubo invitados homicidas que asesinaron a los enviados de Dios, a los heraldos del evangelio, cuando escucharon la invitación: «Todo está a punto; venid a la boda» (22,4)? A este respecto, no basta con pensar históricamente en el drama del pueblo judío. Éste encierra un valor paradigmático para todas las sociedades y para todos los siglos. ¿Con qué categoría de invitados quiero identificarme? Aunque me encuentre entre las gentes recogidas en los caminos y posteriormente introducidas en el banquete, tendré que plantearme la cuestión del «traje de boda» requerido para participar en la comida, vivir en Iglesia y tomar parte en la «cena del Señor».

¿En qué imagen se va a fijar mi contemplación? ¿Sobre la del rey que ha preparado la comida de bodas y que convida generosamente a los hombres para que participen de ella o en la del rey que inspecciona a los convidados en la sala del banquete? ¿Perspectiva gozosa de la comunión con Dios en la participación en la alianza sellada por su hijo, o perspectiva de juicio del que nadie puede escapar en virtud de sus comportamientos y de sus acciones? De acuerdo con mis disposiciones interiores, oscilo entre las dos. Quiera Dios que, vestido con el «traje de

boda», participe yo del gozo de la fiesta y no de la severidad de la condenación.

Coloquio: ¿con el Rey o con el Hijo? Entre ambos existe tal unión que mi pensamiento se dirige al mismo tiempo a los dos. Pero la invitación de Dios me llega exclusivamente por medio de su hijo. Y participo en las «bodas» de éste. ¿Cómo no desear un «traje de bodas» cada vez más bello? ¿Cómo no expresar mi reconocimiento por el gozo que me proporciona el «banquete»?

IV

NOTAS SOBRE EL TEMA DE LA VID/VIÑA

No disponemos aquí de espacio suficiente para examinar detalladamente los ecos de este tema en las palabras de Jesús. Me detendré en la que plantea los problemas más difíciles.

1. El trasfondo bíblico del tema[8]

Cuando Israel se instala en Canaán, la vid es un producto característico de su suelo (cf. Dt 8,8, etc.). Por su condición de planta óptima que suministra el vino (Jue 9,12-13), es uno de los signos de la bendición divina. No sorprenderá, pues, que la expresión «viña de Dios» se utilice como símbolo para evocar metafóricamente al mismo pueblo de Dios (cf., por ejemplo, Is 5,1-7; Jer 2,21; Ez 15,1-8; Sal 80,9-17). La Biblia griega ofrece en este punto correspondencias habituales de términos: *gefen* = *ampelos*, *kerem* = *ampelon*. Estas dos denominaciones aparecerán de nuevo en los Evangelios. En ambos casos, el arameo utiliza los mismos términos que el hebreo. Sin embargo, la aplicación de la imagen a Israel no siempre tiene carácter de elogio. Los tres textos proféticos que acabo de señalar dicen,

8. Véase al final de este mismo capítulo el apartado 1 del *excursus* 5 sobre el tema de la vid/viña, p. 296s.

por el contrario, que la viña de Dios, en lugar de dar buenos frutos, ha producido agrazones. El símbolo se presta, pues, a empleos diversos. Pero debemos tener presentes todos sus sentidos bíblicos cuando vemos que el tema reaparece en las palabras de Jesús.

2. Las parábolas de los Sinópticos

a) Los viñadores homicidas

Los tres Sinópticos han recogido esta parábola (Mc 12,1-12; Lc 20,9-19; Mt 21,33-46). X. Léon-Dufour (*Études d'évangile*, París 1965, p. 303-342; cf. M. Hubaut, *La parabole des vignerons homicides*, París 1976) la ha estudiado profundamente y con atino. El punto de mira no es la viña, sino los viñadores. La vinculación con el tema bíblico es perceptible en la utilización del texto de Is 5,2, manifiesta desde el primer versículo, más prolongada en Marcos y en Mateo que en Lucas. Pero no es preciso concluir de ahí que la viña representa alegóricamente al pueblo de Israel. La metáfora sufre una transposición y se aplica ahora al reino de Dios, como Mateo apunta explícitamente (Mt 21,43). Las variantes que encontramos en el texto de los tres Evangelios no permiten reconstruir con certeza, en todos sus detalles, el texto primitivo (cf. X. Léon-Dufour, o.c., p. 327-331). Los evangelistas nos ofrecen relecturas eclesiales que ponen de relieve algunos de los elementos de la parábola original, con una clarísima tendencia a la alegorización.

Esto no quiere decir que el envío final del hijo a los viñadores sea un simple rasgo parabólico, alegorizado posteriormente por la comunidad cristiana que habría reconocido ahí a Jesús. No es posible comprender que se trate de la muerte del Hijo sin alusión alguna a la resurrección de Jesús. Aquí, me opongo a los críticos que hacen de la parábola una *creación* de «la comunidad» (R. Bultmann, *Histoire...*, 224, con bibliografía, p. 573s). Por el contrario, ante los jefes judíos que le son hostiles («sumos sacerdotes y fariseos», dice Mateo; «escribas y sumos sacerdotes», señala Lucas), Jesús contempla con lucidez la suerte que le espera. Pero es claro que se pone directamente en entredicho a estas «autoridades» responsables del judaísmo. Ése es el sentido que encierra la añadidura exclusiva de Mateo: «Se os quitará el reino de Dios para dárselo a un pueblo *(ethnos)* que dé frutos» (Mt 21,43). Tras los jefes, se contempla a la «nación» judía. Pero, ¿cuál es esa «nación» a la que se dará el reino de Dios? La aplicación no es demasiado precisa. Conviene recordar que, en 1Pe 2,9, la expresión «nación santa» (tomada de Éx 19,5-6) se aplica al nuevo «pueblo de Dios» del que son miembros los bautizados.

Existe otro nexo entre este texto y la parábola de los viñadores homicidas en sus tres recensiones evangélicas: el recurso al Salmo 118(117),22-23 (Mc 12,10-11; Mt 21,42; Lc 20,17*b*; cf. 1Pe 2,7). Esto invita a ver en la cita del Salmo una «clave de lectura» eclesial añadida cuando ya existía la parábola primitiva de Jesús, en un estadio de la tradición anterior a los tres Evangelios. Esta utilización del texto del Salmo constituye, por sí misma, una pequeña parábola insertada en la primera. De cualquier manera, la reutilización del tema de la viña vincula sólidamente la parábola con su trasfondo bíblico. El corrimiento de sentido, que hace que la imagen pase de Israel al reino de Dios, pone de manifiesto tan sólo que Israel era una realidad ambigua, depositario del reino de Dios en su calidad de pueblo elegido, pero depositario que podía ser desposeído como nación de «este mundo». La parábola recurre al símbolo de la viña para presentar de manera concreta un anuncio de juicio, dirigido no tanto contra el pueblo judío en cuanto tal, sino contra sus jefes responsables. Nos encontramos en el meollo de la controversia entre Jesús y las autoridades del judaísmo.

b) Los obreros de la viña

Esta parábola es propia de Mateo (Mt 20,1-16). No es claro que Dios esté figurado en el propietario que contrata obreros para su viña. La relación con el trasfondo bíblico es más flexi-

ble. También podría tratarse de contratación de obreros para otros tipos de trabajos. Sin embargo, como en la parábola precedente, el tema de la viña hace comprender de golpe a los oyentes y a los lectores que las tareas asignadas al reino de Dios (Mateo escribe: «de los cielos») están en juego. Dios es, pues, el propietario que llama al trabajo con la promesa de un «salario». La sorpresa deriva de la desigualdad entre el trabajo y su recompensa. Las reclamaciones que presentan los que fueron llamados al trabajo en primer lugar se basan en su concepción excesivamente jurídica del salario. Jesús desvincula la noción de retribución de este juridicismo estricto, de esta concepción farisea de la «justicia» que daría derecho a la recompensa debida por Dios. El propietario replica a esto: «¿O vas a ver con envidia que yo sea bueno?» (20,15*b*). Lo único que tenemos aquí es, pues una reflexión sobre la bondad de Dios: siempre es gracia ser llamado por él a «trabajar» en su «viña», tanto da que sea en la hora tercera o en la undécima.

Es inútil alegorizar el «denario». El denario romano era el equivalente del *zuz* o medio siclo. Tenía un valor equivalente al de la dracma, jornal que el viejo Tobit promete al que va a acompañar a su hijo (Tob 5,15). Lo referente a las monedas y a los salarios está recogido estupendamente en el *Kommentar* de (Strack-) Billerbeck (I, p. 831 y 290-294).

El problema suscitado aquí no es, pues, el del *derecho* que regula las relaciones entre los hombres, sino el de la *bondad* de Dios (cf. Mt 20,15). Nótese de paso que el proverbio que figura en la conclusión casa perfectamente con el marco de la parábola: los *últimos* contratados son los *primeros* en recibir el salario. Pero no extrae la lección fundamental de la misma y lo encontramos también en otras partes (Mc 10,31 = Mt 19,30, en otro contexto). De cualquier forma, el trabajo en la viña del propietario permite entrever las tareas a las que son llamados los hombres en relación con el reino de Dios. Aquí, no estamos ya ante una parábola de juicio: tanto el llamamiento como la recompensa son gracia.

3. La alegoría de Jn 15,1-8

a) El género literario

El término *parabole* (*mašal* en hebreo) está ausente del cuarto Evangelio, que sin embargo utiliza cuatro veces el término *paroimia* (10,6, para definir el símil expuesto en 10,1-5; 16,25 (2 veces).29. Los dos términos son clásicos. Ambos se encuentran asociados en una carta de los «socráticos», cuya referencia se puede ver en el *Lexikon* de Arndt-Gingrich, 634*a*. En los LXX, su trasfondo semántico es idéntico la mayoría de las veces (*mašal*). Sin embargo, en el cuarto Evangelio la práctica de la *paroimia* difiere mucho de la *parabole* de los sinópticos. Jamás concierne al reino de Dios. En Jn 10,6 define un «símil» (Jn 10,1-5), que podemos comparar con las parábolas de los sinópticos. Pero los tres empleos del capítulo 16 resultan enigmáticos a este respecto. Por el contrario, en los discursos de revelación de Jesús, éste recurre claramente a metáforas que se convierten en alegorías. Así es como se presenta la alegoría de la vid en Jn 15,1-8. Se puede hablar de alegoría en el sentido griego del término, porque no nos encontramos ante una sucesión de cuadros que deban ser considerados globalmente para interpretarlos: cada detalle del discurso simbólico puede ser traspuesto al plano de la enseñanza que Jesús quiere dar.

Este método de exposición difere, pues, mucho del que encontramos en los sinópticos. Puesto que el mismo es común a todas las alegorías de Juan, y, por otra parte, las parábolas sinópticas presentan signos de arcaísmo que obligan a atribuir a Jesús su tema fundamental, dejando a un lado sus detalles variables, es difícil no atribuir aquí esta construcción literaria al evangelista mismo: en el Evangelio de Juan, Jesús habla en estilo joánico. En consecuencia, tenemos que interpretar la alegoría de la vid situándonos de golpe en el nivel de la relectura eclesial de las palabras de Jesús.

b) Situación de la alegoría en el Evangelio de Juan

La alegoría de la vid se encuentra dentro del discurso de despedida de Jesús (Jn 13,11-16,33), pero la lectura más obvia de este discurso pone de manifiesto su carácter complejo[9]. El capítulo 14 es una plática sobre la marcha de Jesús. Constituye una unidad en sí mismo y termina con una conclusión clara: «¡Levantaos! ¡Vámonos de aquí!» (14,31*c*). Encontramos su continuación al principio del capítulo 18 (18,1: «Dicho esto, pasó Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón»). Por consiguiente, todos los textos intermedios han sido intercalados de forma artificial. De hecho, 15,1 no empalma de forma satisfactoria con 14,31. La alegoría de la vid comienza en 15,1, pero, ¿dónde termina? La verosimilitud del análisis invita a buscar su última huella en la postrera alusión a los «frutos» de los discípulos (15,8): se reanuda aquí el tema de los «frutos» producidos por los sarmientos de la vid (15,5*b*). En 15,9 comienza el tema del amor (*agape*). Sin embargo, observamos un encadenamiento entre los dos temas: de la expresión «si permanecéis en mí» (15,7*a*) se pasa fácilmente a «permaneced en mi amor» (15,9-10). El desarrollo sobre el tema del amor empalma, pues, con la alegoría de la vid: de esa manera comienza la segunda fase del discurso de despedida (capítulos 15-16). Por otra parte, en el desarrollo acerca del tema del amor se vuelve ocasionalmente al tema «dar fruto» (15,16*b*). Pero la alegoría de la vid forma un conjunto que se basta a sí mismo.

9. La mayoría de los comentaristas tratan Jn 15,1-17 como una sola sección, reconociendo ahí dos desarrollos (v. 1-8 y 9-17). Así, Lagrange, Bultmann, Hoskyns-Davey, Schnackenburg, Barrett. En el extenso comentario de Brown sobre esta sección (p. 658-684), se traza una división diferente: v. 1-6, el *mašal;* v. 7-17, el desarrollo del *mašal* en el contexto del último discurso. Para una bibliografía más completa, cf. ibíd., p. 684, y F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, III/2, p. 30-32.

c) Los elementos constitutivos de la alegoría

Dado que las metáforas se encadenan de forma lógica y todas ellas tienen una correspondencia en el discurso diáfano, en éste se podría haber prescindido de todo recurso a la alegoría. Pero ésta tiene la ventaja de ilustrar de forma concreta lo que de otro modo tendría visos de una lección doctrinal bastante abstracta. Se puede encontrar un equivalente de este método expositivo en la imagen del cuerpo, utilizada por san Pablo para desarrollar la idea de la Iglesia, cuerpo de Cristo (1Cor 12,12-27). Hay que señalar, además, que Pablo, al utilizar este tema literario clásico para ilustrar un concepto teológico vinculado al misterio de la encarnación, a la resurrección corporal de Jesús y a la experiencia eucarística de comunión en el cuerpo de Cristo (1Cor 10,17), no busca un equivalente exacto para cada uno de los miembros del cuerpo humano que menciona: hace parábola más bien que alegoría. Sin embargo, en la *paroimia* de la vid casi es posible colocar las correspondencias en doble columna, afirmando el principio de que Jesús *es* la «vid verdadera» (*alethinos*), como es el «pan verdadero» (Jn 6,32) y la «luz verdadera» (Jn 1,9). Obtenemos así el cuadro siguiente:

La vid	Jesús
El viñador	El Padre
Los sarmientos	«Vosotros» (los discípulos, los creyentes)
Los sarmientos secos se cortan	Los discípulos infieles
A los sarmientos que dan fruto se los «poda»	A los discípulos que dan fruto el padre los «poda»
Los sarmientos que «permanecen» en la vid	Los discípulos que «permanecen» en Cristo
Los sarmientos arrojados fuera se queman	(La suerte de los discípulos arrojados fuera)

d) Los antecedentes bíblicos de la alegoría

La alegoría tiene como antecedentes los mismos textos que las parábolas sinópticas en las que reaparece el tema[10]. Pero existe un contraste claro entre la vid (o viña) Israel, que se ha corrompido, y Jesús «vid verdadera». Probablemente, a la alegoría de Juan le sirve de trasfondo bíblico el texto de Jer 2,21, del que los LXX nos dan una versión bastante alejada del tenor literal, pero cuyo vocabulario presenta afinidades con el de Juan. Se lee en el texto hebreo: «Yo te había plantado de *soreq'* (cepa escogida: ¿moscatel rosado?), toda ella de semilla genuina. ¿Cómo, pues, para mí te has cambiado en sarmientos silvestres de cepa (*gefen*) bastarda?» El griego transpone en buena medida: «Pero (*de*) yo te había plantado como vid fructífera (*ampelon karpophoron*), toda verdadera (*alethinen*). ¿Cómo es que te has cambiado en agraz (*pikria*), (tú) vid extraña?» Resulta difícil no pensar en dos expresiones características de la alegoría de Juan. Me refiero, en primer lugar, a la frase: «Yo soy la vid verdadera» (*he ampelos he alethine*), y, en segundo lugar, al empleo repetido de «dar fruto» (*karpon pherein:* 15,2.4.5.8). No es Cristo el que, como vid verdadera, da fruto; son los sarmientos vivos que reciben de él el poder de dar fruto. En Jeremías, la «vid genuina», que era «fructífera» (palabra compuesta), ha degenerado y se ha convertido en planta extraña (o bastarda), en cepa ácida. Jesús toma de nuevo el designio divino en su punto de partida: él, la vid verdadera, tiene sarmientos que, gracias a él, son «fructíferos».

Si la vid degenerada era Israel, pueblo infiel, Jesús se ha convertido en el punto de partida de un Israel renovado: sus miembros no se definirán ya por la pertenencia nacional, sino por su calidad de discípulos fieles. La referencia a ese antecedente bíblico ilumina así con luz nueva el sentido que el simple análisis literario permite reconocer en la alegoría. Todos los comentaristas están de acuerdo en subrayar la importancia del adjetivo «verdadera», que califica aquí a la vid. Muchos de esos

10. Cf. *supra*, p. 282.

comentaristas llaman la atención sobre la analogía verbal con el texto de Jer 2,21 en la versión griega de los LXX (Hoskyns-Davey, p. 474; F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, III/2, p. 30; R. Schnackenburg, III, p. 131, nota 18 [p. 506s], y p. 140, entre otros textos; C.K. Barrett, 2.ª ed., p. 472). Pero, a mi juicio, esos autores no sacan de ahí todas las consecuencias posibles. En efecto, ningún otro pasaje bíblico relacionado con el símbolo de la vid presenta contactos verbales tan fuertes con Jn 15. Una investigación pormenorizada de la Biblia griega pone de manifiesto que el término «fruto» se construye frecuentemente con los verbos «dar» y «producir», pero sólo muy raramente con «llevar» (en griego: Gén 4,3; Os 9,16; Jl 2,22). Sólo este último pasaje mantiene una relación de proximidad con la vid. En consecuencia, hay que prestar atención al *ampelon karpophoron* de Jer 2,21.

Este hecho no había pasado inadvertido a san Agustín en sus *Tratados sobre el Evangelio de san Juan:*

> «¿Qué quiere significar diciendo: *Yo soy la vid verdadera*? ¿Acaso al añadir *verdadera* hacía referencia a aquella vid de la cual se ha tomado el ejemplo? Se llama *vid* en virtud de alguna semejanza, no por tener sus propiedades, al modo que se llama oveja, cordero, león, piedra, piedra angular y otras cosas parecidas, que son cosas reales y de las cuales se toman estas semejanzas, no sus propiedades. Pero, cuando dice que es la *vid verdadera*, ciertamente quiere distinguirse de aquella otra de la cual dice: *¿Cómo te has vuelto amarga, vid extraña?* (Jer 2,21). Porque ¿cómo ha de ser verdadera la vid que ha producido espinas, cuando de ella se esperaban las uvas (cf. Is 5,4)?» (*Tractatus in Ioannem* 80,1 en PL 35,1839; trad. cast., *Obras de san Agustín* XIV, Editorial Católica, Madrid 1957, p. 435).

Los Padres mencionan en más de una ocasión la misma oposición (cf. el comentario de J. Maldonado, II, 840*b*). Israel es «esa vid que, degenerada la cepa plantada por su autor, se ha convertido en la amargura de una vid extraña» (san León, *Sermo* 42,4)[11]. Está claro por qué se ha elegido el tema de este

11. Edición de la colección Sources chrétiennes, n.º 74*bis*, p. 68s.

símil. Pero en cuanto a su sentido, es evidente que Cristo habla aquí «en cuanto cabeza de la Iglesia, de la que nosotros somos los miembros» (san Agustín, texto citado en pág. anterior). Se percibe, pues, exactamente la identidad de sentido con la comparación paulina del cuerpo de Cristo.

Ahora bien, el paralelismo de Jn 15 y de 1Cor 12 implica una consecuencia que corre el peligro de ser pasada por alto. Ya durante su vida mortal, Jesús era *virtualmente* el nuevo Adán (1Cor 15,45), la cabeza de la nueva humanidad que el misterio de su muerte y resurrección debía fundar. Pero esto comenzó a ponerse de *manifiesto* en la Iglesia, después de su resurrección. De igual manera, Jesús fue *virtualmente* aquí abajo la vid verdadera nacida de Israel, el único «resto» justo y santo del pueblo de la alianza. Sin embargo, esta nueva función que él debía desempeñar para beneficio de toda la humanidad no se hizo *manifiesta* hasta después de su muerte y resurrección. Si se expone aquí con claridad esta realidad, que es la consecuencia última de su misterio pascual, ¿no habrá que leer el texto que la explica como un *discurso dirigido por el Cristo resucitado a los miembros de su Iglesia,* representados por sus discípulos durante su última cena? De esta manera, el lector actual se encuentra de golpe ante las palabras de su Señor y las entiende en la plenitud de su sentido. ¿No era ésa la intención del evangelista?

¿Cuándo, por qué, en qué marco y con qué finalidad se redactó el «discurso de despedida» de Jesús? Estas páginas

«debieron de ser pronunciada(s) para vigilias litúrgicas en las que se recordaba la última voluntad de Jesús. Un dirigente de la comunidad (un discípulo o un anciano) "rememoraba" el testamento de Jesús en el momento de su última cena. La parábola de la vid (15,1) es del todo apropiada para una catequesis eucarística, ya que evoca el vino y la comunión de los discípulos» (Annie Jaubert, *Approches de l'Évangile de Jean,* París 1976, p. 15).

Esta resonancia eucarística de la alegoría, descartada por un comentarista antisacramental como R. Bultmann, merece la consideración positiva de exegetas protestantes (O. Cullmann; C.K. Barrett, p. 472s) y católicos (Van den Bussche; Stanley;

Brown, p. 672-674; Schnackenburg, III, p. 143s, que ofrece una bibliografía). Pero esta resonancia se adhiere evidentemente a la *lectura eclesial* de la alegoría tal como acabo de hacerla, ligada íntimamente a los textos bíblicos que le sirven de trasfondo. El último problema que se plantea es, pues, el siguiente: ¿podemos remontarnos, partiendo de aquí, hasta las palabras primitivas de Jesús mismo, en el marco histórico de su discurso?

e) Las palabras primitivas de Jesús

El método de remontarse de lo «historial» (realización del plan de salvación en la historia humana) a lo «histórico» (realidad dada y verificable desde un punto de vista empírico) se impone en *todos* los textos evangélicos. ¿Puede aplicarse aquí ese método? A principios de siglo, A. Loisy opinó que no era posible, pues consideraba el Evangelio de Juan como una meditación teológica sin una verdadera raíz histórica (*Le quatrième Évangile,* París 1903, ²1921). El decreto *Lamentabili* rechazó formalmente una teoría según la cual Juan sería *sólo* «un testigo eximio de la vida cristiana, o sea, de la vida de Cristo en la Iglesia al final del siglo I» (proposición 18; DS 3418, Dz 2018). Aquel mismo año (29 de mayo de 1907), la Comisión Bíblica desechaba la teoría según la cual, en el cuarto Evangelio, «los discursos del Señor no son propia y verdaderamente discursos del Señor mismo, sino composiciones teológicas del escritor, aunque puestas en boca del Señor» (DS 3400, Dz 2112).

Desde entonces, las valoraciones han cambiado sustancialmente, sobre todo desde que los críticos hicieron notar que Juan realiza de forma sistemática una fusión de dos «horizontes»: el de la existencia histórica de Jesús y el de la vida en Iglesia, dominado por la soberana figura del Cristo glorioso (cf. F. Mussner, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire,* trad. franc., Brujas-París 1969). Ya en 1913, Ruch había señalado en el *Dictionnaire de théologie catholique* que «si el evangelista conserva con fidelidad la *sustancia* de la enseñanza del Salvador, impone a los discursos un cierto *trabajo de condensación y de*

adaptación, y presenta los pensamientos del Verbo encarnado en una *forma literaria* personal y perfectamente caracterizada» (o.c., t. V, col. 1913). Tomo estas líneas del comentario de Lagrange (p. CXLVIIs), que las citaba para hacerlas suyas. Nos encontramos muy lejos del veredicto tajante de un publicista reciente: «Basta con leer el texto (del cuarto Evangelio) para ver que se trata de un reportaje en directo. Las anotaciones que le sirvieron de base fueron tomadas el mismo día, en el momento en que fueron pronunciadas las palabras, o poquísimo tiempo después.» Y sobre el discurso de la cena dice lo siguiente: «Tal vez leemos ahí las propias palabras del Señor, anotadas inmediatamente en hebreo, traducidas posteriormente al griego.» ¿Por qué ese «tal vez» si se trata de un reportaje en directo? Omito la referencia y el nombre del autor. Me conformo con constatar que «quien quiere probar *demasiado*, no prueba absolutamente nada». De hecho, la relectura eclesial de la «sustancia de la enseñanza del Salvador», de los «pensamientos del Verbo encarnado», que realizó después de su resurrección bajo una luz nueva que permitió percibir sus últimas consecuencias y profundizar progresivamente en su sentido. De esta reflexión meditativa, desarrollada por etapas, procedió el trabajo de fijación literaria —típica de Juan— en virtud de la cual las palabras originales fueron incorporadas al «trabajo de condensación y de adaptación» que debemos anotar en el haber del evangelista.

Por consiguiente, detrás del texto actual o en algunas de sus expresiones podremos, a lo sumo, entrever, presumir, o adivinar la pura «literalidad» primitiva. La reflexión teológica salida de esa literalidad sistematizó, en una alegoría bien construida, el *sentido* del símbolo de la vid tal como Jesús lo había «vivido» y tal como, finalmente, fue revelado. Si comparamos las dos redacciones del discurso de despedida (13,11-14,31 y 15,1-16,33), notaremos que la alegoría de la vid no figuraba en la primera. Pero actualmente sirve de obertura a la segunda, encadenada al mandamiento del amor (15,9-17) que encontramos más brevemente en la primera (13,34-35). Es posible que la segunda redacción haya «reunido en este conjunto afirmaciones entresacadas de numerosas pláticas» (cf. el mismo artículo del *Dictionnaire de théologie catholique* citado por Lagrange). Cabe presumir, pues, que la frase inicial «Yo soy la vid verdadera» tuviera originalmente un marco vital diferente del emplazamiento en que la ha situado el evangelista para darle su resonancia plena: tal es la opinión de ciertos comentaristas[12]. La sistematización del desarrollo alegórico, cuyos detalles tienen como punto de mira la relación *actual* de Cristo resucitado con quienes «permanecen en él», deriva del trabajo propio del evangelista: éste no es un simple narrador «historicista», sino un teólogo que pretende introducir a sus lectores hasta las intimidades más profundas de su relación con Jesús.

En el complicado sistema que ha elaborado para explicar la «génesis literaria del cuarto Evangelio, M.-E. Boismard sitúa en su segunda etapa (Juan II-B) la formación de la alegoría de la vid (que él reduce a Jn 15,1-6) y su explicación, que concierne a «los verdaderos discípulos» (M.-E. Boismard y A. Lamouille, *L'Évangile de Jean*, París 1977, p. 367-373). Y opina que en el marco de la alegoría (15,1-6) se pueden discernir dos pequeñas parábolas originales sacadas de una recopilación joánica de *logia* de Jesús.

I. (1) «Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador (*2a*) A todo sarmiento que no da fruto en mí, lo recoge (*6d*) y lo echa al fuego; (*2b*) y a todo sarmiento que da fruto, lo poda para que dé más fruto.» II. (5) «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí (añadidura: y yo en él, ése) da mucho fruto... Si alguien no permanece en mí (añadidura: es arrojado fuera como el sarmiento, y se seca).»

Este resultado es, evidentemente, pura hipótesis. Tal vez satisface a nuestra lógica occidental porque permite sojuzgar bajo sus leyes el trabajo del evangelista. En cualquier caso, tiene el mérito de mostrar que se puede entrever algo de los *logia*

12. R.E. Brown, p. 666, sugiere que la alegoría de la vid perteneció originariamente a otro contexto, y que fue completada con un desarrollo parenético (v. 7-17) al ser insertada en el discurso de despedida de Jesús.

parabólicos de Jesús en la alegoría que los envuelve actualmente.

¿En qué lengua fue compuesta esta alegoría? La afinidad, ya señalada, entre Jn 15,1-8 y el texto *griego* de Jer 2,21, sugiere que el evangelista, muy preocupado por vincular la enseñanza de Cristo al texto de la Escritura, leyó ésta en su versión griega. Al menos, no se basó en el texto hebreo del pasaje: en este caso habría que abandonar el paralelismo con Jer 2,21. El estilo continúa siendo profundamente semítico, pero ¿se trata de un semitismo léxico o conceptual? Un judío que escribiera en griego, alimentado espiritual y culturalmente en la lectura de la Biblia griega, habría recurrido de forma espontánea a la misma manera de expresarse. La posibilidad de retraducir fácilmente la alegoría al arameo[13] no constituye una prueba irrefutable, a pesar de las sugerencias de Burney (*The Aramaic approach of the fourth Gospel,* Oxford 1922; *The poetry of Our Lord,* Oxford 1926, p. 126-129, donde retraduce Jn 14,1-10 subrayando su ritmo). Esto sugiere que el redactor final del texto tenía el arameo como lengua materna, al igual que Jesús mismo.

En efecto, sería estupendo poder reconstruir, partiendo del texto actual, la *literalidad* de las palabras de Jesús. Boismard lo ha intentado reconstruyendo sus dos pequeñas parábolas. Pero los resultados de este trabajo son siempre aleatorios, ya que el trabajo del evangelista vela de alguna manera la literalidad de las palabras originales en la medida en que explicita su sentido proyectando sobre ella la luz del misterio de Cristo revelado plenamente. Sería erróneo afirmar que, al obrar de esa manera, el evangelista traiciona el *pensamiento real* de Jesús pretendiendo trascenderlo de alguna manera mediante su propia reflexión teológica. Por el contrario, el evangelista persigue una única meta: la de profundizar en el sentido real de las palabras de Jesús. Pero va más allá de cuanto los discípulos podían comprender de ese pensamiento real de Jesús antes de la resurrección. Precisamente aquí es donde tenemos que recordar las palabras recogidas en el discurso de despedida de Jesús:

---

13. Véase un posible ejemplo en el apartado 2 del *excursus* 5, p. 297s.

«Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os lo enseñará todo, y os recordará todo lo que yo os he dicho» (14,26). «Cuando él venga, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa (...) Él me glorificará porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (16,13-14).

La verdadera fidelidad a la palabra de Jesús requiere esta docilidad al Espíritu Santo, que finalmente ha desvelado el alcance profundo de dicha palabra haciéndoles comprender a los discípulos el contenido de su pensamiento, cuando su relación con ellos era *vivida* ya en actos, como continúa siendo *vivida* en el misterio de la Iglesia. El evangelista no hace más que decirlo claramente cuando construye un desarrollo literario sobre la metáfora o sobre las parábolas primitivas. Esto pone coto a la búsqueda de las palabras exactas pronunciadas por Jesús y del sentido que sus discípulos pudieron comprender cuando lo acompañaban en la vida pública. Nuestra curiosidad «historiográfica» topa con una especie de muro en la medida en la que es simple curiosidad. Pero nuestra fe encuentra plenamente su objetivo en cuanto relación con Jesucristo y comprensión de su misterio total.

f) Para una lectura «evangélica» de la alegoría

No voy a recorrer aquí detalladamente todas las etapas descritas en los restantes casos. La «composición de lugar» resulta fácil pues el evangelista ha enmarcado para nosotros la alegoría en el discurso que Jesús pronunció después de la cena. Este marco nos ayuda a percibir el contexto de intimidad con Cristo y la resonancia eucarística de las palabras.

La meditación tendrá que repasar las expresiones palabra por palabra. La reminiscencia de Jer 2,21 (en la versión de los LXX) permite captar mejor el peso de las expresiones comunes a los dos textos. Sin embargo, dado que en este caso se explican las metáforas, es de desear que el lector se detenga en ellas no sólo para comprender intelectualmente la doctrina expuesta,

sino para «sentir y gustar interiormente las cosas». Se trata, de punta a cabo, de mi relación *actual* con Jesucristo. ¿Cómo se refiere a esto cada una de las frases? En este marco en que la vida interior del creyente está plenamente comprometida, ¿qué valor adquieren expresiones tales como «permaneced en mí como yo en vosotros» o «dar fruto», no por sí mismo, sino en virtud de la «vida» que la vid hace circular en sus sarmientos? La primera expresión, relacionada metafóricamente con el lenguaje «existencial» («ser o existir en»), apunta por completo a la interioridad: lleva por sí misma a la contemplación silenciosa. La segunda empuja hacia resoluciones prácticas, sin perder de vista la fuente última de la «vida» que permite «dar frutos».

No me adentraré más en los detalles del texto. Cada lector debe completar esa tarea. Y, al hacerlo, será fiel al anuncio del evangelio tal como el redactor final del texto lo transmitió, fiel también a Jesucristo, cuyo pensamiento y sentimientos profundos le desvela este texto; no sólo los pensamientos y sentimientos que tuvo la víspera de su muerte, sino los que tiene todavía hoy.

EXCURSUS 5

EL TEMA DE LA VID/VIÑA

1. El tema en general

El trasfondo bíblico del tema es objeto de dos exposiciones en G.J. Botterweck-H. Ringgren, TWAT, t. II, 56-66 (*Gefen*, por R. Hentschke), y t. IV, 334-339 (*Kerem*, por H.P. Müller) con buenas bibliografías. Estos términos están ausentes del THAT de Jenni-Westermann. Para el Nuevo Testamento, el artículo *Ampelos* de J. Behm (TWNT, t. I, p. 345s) está anticuado y deja mucho que desear. El EWNT de H. Balz y G. Schneider ofrece un artículo breve *Ampelos-ampelon* (t. I, 172s), con una bibliografía reducida que indica sobre todo los comentarios de Jn 15 por R. Bultmann y R. Schnackenburg.

Las obras generales sobre las parábolas se centran esencialmente en las de los Sinópticos. Para la alegoría de Jn 15 hay que dirigirse a

los comentarios de este Evangelio, especialmente los de Lagrange, Dodd, Bultmann, Brown, Schnackenburg, Boismard-Lamouille, Barret (2.ª ed.)... Las *paroimiai* del cuarto Evangelio fueron estudiadas por D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, París 1912, p. 416-468 (sobre la vid, cf. p. 435-437). Pero el autor discutió sobre todo las teorías de Jülicher y de Loisy, recientes por entonces.

2. La lengua original de Jn 15,1-8

Como he indicado en el curso de la exposición, la lengua de Juan es muy semitizante, también en la alegoría de la vid. Pero sería abusivo afirmar que tenemos en este lugar la traducción literal de un original semítico. El comentario de C. Tresmontant (*Évangile de Jean,* París 1984, p. 398-401), que postula un original hebreo, hace una traducción que responde a esta conjetura y se contenta con enumerar los textos de la Biblia hebrea relativos a la vid, con su versión griega (se señala el texto griego de Jer 2,21). Se da por supuesto que el discurso de Jesús es una reproducción al pie de la letra, tal como fue anotado en hebreo por el «discípulo amado de Jesús» la noche misma en que fue pronunciado o al día siguiente. Nos encontramos completamente desarmados frente a un principio de estas características, afirmado de manera apriorística.

Sería relativamente fácil conseguir una retraducción de Jn 15,1-8 al arameo. El autor habla arameo, piensa en arameo y escribe en griego. Al proponer aquí esta retraducción para mostrar que la misma es posible, lo hago a manera de juego, ya que el texto reconstruido no podría pasar nunca por el original perdido. Por otro lado, la duda puede asaltarnos en determinados momentos o elecciones (griego *menein:* ¿arameo *qum* o *y^{e}tib*?) o sobre determinadas formas (subjuntivo presente griego: arameo, ¿participio activo, o imperfecto-futuro?) El vocabulario del arameo del imperio, prolongado por el de Daniel y el de Qumrán, no ofrece todos los términos necesarios para esta retraducción del texto griego. Tenemos que recurrir necesariamente al arameo de los targumes. Pero, a diferencia del anterior, éste es dialectal. ¿A qué nivel de la lengua correspondía el arameo de Jesús y el de Juan? Es difícil decirlo. Por consiguiente, toda opción encierra un riesgo. El resultado del trabajo sólo puede dar una idea aproximada de lo que *sería* un «original» arameo, si es que alguna vez ha existido algo por el estilo.

[1] 'ana hu' gufna qaššita (o gofen qušta) wa'abba (o '^{a}bi) 'ikkar hu'. [2]kal 'obara(h) bi di la ta'^{a}na(h) pera, natel lah; w^{e}kal di ta'^{a}na(h) pera, dakke lah b^{e}gin d^{e}pera śaggi' yit'on. [3]k^{e}'an (?) 'antun d^{e}kayin h^{a}waytun b^{e}me'm^{e}ra di 'amarit l^{e}kon. [4]tibu (o qumu) bi wa'^{a}na b^{e}kon. k^{e}di 'obar^{e}ta la kahel pera l^{e}mit'an min garmeh 'in la yittib (o y^{e}qum) b^{e}gufna, ken la'u 'antun 'in la bi titt^{e}bun (o t^{e}qumun). [5]'ana hu' gufna w^{e}'antun 'obarata. di yateb (o qayem) bi wa'^{a}na beh, den ta'en pera śaggi', b^{e}di l^{e}bar minni la yak^{e}lin 'antun l^{e}me'bad mind^{e}'am. [6]'in la g^{e}bar (o 'enaš) la yateb (o qayem) bi, 'itr^{e}me l^{e}bara wiy^{e}beš. w^{e}'as^{e}fin l^{e}hon ul^{e}'išš^{e}ta ramayin. w^{e}daliq. [7]'in yat^{e}bin (o qay^{e}min) 'antun bi w^{e}me'm^{e}ray b^{e}kon yat^{e}bin (o qay^{e}min), di s^{e}bitun tiš'altun w^{e}leh^{e}we l^{e}kon. [8]bid^{e}na 'ityaqqar 'abba (o '^{a}bi), di pera śaggi tit'unun w^{e}tihwon li talmidin.

¡Por favor! No se pida a este ensayo más de lo que puede dar. Se limita a poner de manifiesto que es relativamente fácil conseguir la retraducción, y muestra el carácter arameizante del griego de Juan.

Sería preciso llevar a cabo encuestas similares en todos los textos evangélicos donde se pueden detectar prácticamente parábolas (Sinópticos), «paroimías» (Juan), alegorías más o menos desarrolladas. No habría que atenerse entonces ciegamente a los grandes textos analizados en los comentarios sistemáticos de este género literario. Existen también textos cortos en los que la comparación o la metáfora quedan reducidos a una sola frase. No voy a entrar aquí a enumerarlos. Todo lector de los Evangelios puede practicar esa investigación. Mi única intención es la de proponer un método que no devalúe ni debilite el sentido «original» de las palabras de Jesús (cf. Bultmann), ni su relectura «eclesial» (cf. Jeremías, hasta un cierto punto). Estos dos primeros engranan el uno en el otro para constituir el *sentido* de la Escritura como revelación del misterio de Jesucristo.

CAPÍTULO QUINTO

LAS ORACIONES DE JESÚS

J. Jeremias ha presentado un buen informe sobre la oración en la vida de Jesús en su obra *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca [2]1983) resumido posteriormente en su *Teología del Nuevo Testamento* (t. I, Sígueme, Salamanca 1974, p. 210-238). W. Marchel, *Abba, Padre. El mensaje del Padre en el Nuevo Testamento* (Herder, Barcelona 1967; ed. orig. franc. más amplia, Roma 1961, ed. refundida 1971), había examinado con anterioridad las implicaciones de la exclamación «*Abba* ¡Padre!». No puedo examinar aquí todos los textos relacionados con esta cuestión. Expondré primero algunos principios generales y luego me contentaré con analizar dos oraciones: una de ellas tomada de los sinópticos (Mt 11,25-26 = Lc 10,21) y la otra sacada del cuarto evangelio (Jn 17, considerada en sus grandes líneas).

I

PRINCIPIOS GENERALES

1. Jesús y la oración judía

a) Las huellas de la oración judía

Al presentar en *Abba...* (capítulo v) «la oración cotidiana del pueblo de Israel», J. Jeremias ha mostrado perfectamente

cómo Jesús participaba fielmente en ella, hasta el punto de que determinados formularios han dejado huellas en las palabras de Jesús. Según el testimonio de Flavio Josefo (*Antigüedades judías*, IV, XIII, n.° 212), la profesión de fe judía, el *Šema' Yiśra' el* («Escucha, Israel», Dt 6,4-7), se recitaba dos veces al día, por la mañana y por la tarde. Pues bien, vemos en Mc 12,28-34 que Jesús, a quien han preguntado por el principal de todos los mandamientos, responde citando el comienzo de esta oración (Dt 6,4-5), incluido el versículo introductorio. No sorprenderá, pues, encontrarlo haciendo oración a la hora del alba (Mc 1,35) y de noche (Mc 6,46). Se trata de la oración judía ordinaria. Él la prolonga a su manera, sin que podamos decir si está hecha de palabras o de pura contemplación. Eso forma parte del secreto de sus relaciones íntimas con aquel al que llama *Abba:* «el Padre» o «mi Padre», expresión que utilizaban los niños para referirse a su padre carnal en el dialecto arameo hablado por Jesús. Existen también paralelismos notables entre la oración que enseñó a sus discípulos, el *Padrenuestro*, en sus dos primeras peticiones, y la oración final de la liturgia sinagogal, el *Qaddiš*, recitado en arameo después de la predicación en esa misma lengua. Se da también paralelismo entre la primera «bendición» de la *Tefillah* y un formulario atestiguado en las palabras de Jesús: «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Mc 12,26 y paralelos). Jesús está, pues, familiarizado con el formulario. Era la oración que se recitaba después de comer, a la hora nona, cuando los judíos de Jerusalén subían al templo para orar (cf. Act 3,1). Tocaré más adelante otro paralelismo que se encuentra en un texto que analizaré en otro momento.

Tenemos escasos conocimientos de la distribución de los Salmos en la liturgia sinagogal del tiempo de Jesús e incluso del judaísmo restaurado después del año 70. Se aprendían de memoria los Salmos para cantarlos en común, normalmente en hebreo. Por consiguiente, no es un postulado gratuito el afirmar como principio que Jesús recitó los Salmos en hebreo. En consecuencia, no extrañará encontrar reminiscencias en sus palabras, especialmente cuando éstas encierran un cierto matiz

confidencial. Podemos citar a este respecto su declaración: «Mi alma está triste» (Mc 14,34 = Mt 26,38; cf. Sal 42,6.12 y 43,5). Pero, como la frase se incorporó a una conversación con sus discípulos galileos, la expresión debió traducirse al arameo. Podemos suponer lo mismo respecto de la cita del Sal 118,26, en Mt 23, 39 (= Lc 13,35) y de la alusión al Sal 41,10, en el anuncio de la traición de Judas (Mc 14,18*d* y, de otra manera, Jn 13,18). Estos hechos suponen una familiaridad con los textos. Fuera de la recitación sinagogal, esta familiaridad podía llevar a traducir los textos a la lengua ordinaria, el arameo, especialmente cuando Jesús los hacía suyos para expresar sus sentimientos íntimos.

No es posible decir absolutamente nada sobre el Salmo 31,46, que constituye la oración de la cruz exclusivamente en Lucas: sólo tenemos de él una cita griega. Pero esto explica que, en Marcos y en Mateo, la oración de la cruz sea una versión aramea del Salmo 22,2.

La diferencia entre los dos Evangelios reside en el término utilizado para expresar «Dios mío»: *eli* en Mateo (27,46), *eloi* (= arameo *'ela(h)i*) en Marcos (15,34). Este último conserva la forma aramea buena: la omega griega era un sonido *o* largo y muy abierto, como el sonido *ā/å* del arameo; la caída de la *h* responde a la fonética griega, pero también sería normal en dialecto arameo de Galilea. Sin embargo, el *targum* del Salmo 22,2 dice: *'eli, 'eli, meṭṭul ma šabaqtani* (con la forma tardía *meṭṭul ma*, en lugar de la forma más antigua *lama*, atestiguada por Marcos y Mateo). Si se quiere tener en cuenta el juego de palabras de los soldados —griegohablantes—, sobre el nombre de Elías (Mc 15,36*b* = Mt 27,47), se podría dar la preferencia histórica y literaria a Mateo, estimando que Marcos regularizó la apelación de Dios en función de su dialecto.

De cualquier manera, parece claro que Jesús, que utilizaba el hebreo en la recitación litúrgica del Salmo en la sinagoga, recurría a la versión aramea del mismo para expresar sus propios sentimientos, en un tiempo en que no es seguro que existiera un *targum* de los Salmos.

Todos los ejemplos indicados muestran que Jesús, al utilizar los textos ordinarios de la oración judía, los transformó en

«oración del corazón» muy personal. Naturalmente, podemos preguntarnos por la resonancia que adquirían en sus labios determinados Salmos en los que resulta difícil verter la oración cristiana. La falta de textos no permite decir nada al respecto.

b) Testimonios indirectos de los Evangelios

He mencionado antes dos textos de Marcos que nos presentan a Jesús orando en las horas litúrgicas del amanecer y del anochecer. Lucas ha insistido de manera especial sobre las oraciones de Jesús, muy prolongadas en ocasiones: Lc 3,21, en el momento del bautismo; 5,16, en la soledad del desierto; 6,12, la oración se prolonga durante toda la noche antes de elegir a los doce; 9,18, antes de la profesión de fe de Pedro; 9,29, en la transfiguración; 11,1 antes de enseñar el *Padrenuestro* a sus discípulos. Habría que añadir a estas evocaciones rápidas las enseñanzas de Jesús sobre la oración. Tienen el valor de una confidencia indirecta, pues es imposible pensar que Jesús aconsejara a otros lo que no hacía él mismo, si bien es cierto que su oración tuvo una profundidad inigualable e inigualada. Esto es particularmente cierto por lo que respecta a la oración de petición (Mt 6,8; 7,7-11; 18,19; 21,22; Mc 11,24; Lc 11,9-13): Jesús asegura a los suyos que esta petición es escuchada siempre, si se hace «en su nombre» (Jn 15,7.16; 16,23-26; cf. 14,13s, donde Jesús se presenta como realizador de la petición). Él mismo es «escuchado» siempre por Dios, y da gracias por ello (Jn 11,41s).

2. La oración de Jesús

a) El «Padrenuestro»

¿Podemos afirmar que, al enseñar el *Padrenuestro* a sus discípulos (Lc 11,2-4 y Mt 6,9-13), Jesús desveló las fórmulas de su propia oración? La recensión de Lucas cuenta con mayores probabilidades de ser la versión original. Completada en Mateo

por razones de un uso litúrgico que reproduce las fórmulas de la oración judía («Padrenuestro que estás en los cielos»), añade la oración de Jesús en Getsemaní (Mt 26,42) y precisa la última petición («Líbranos del mal», cf. Jn 17,11-15). La recensión de Lucas comienza por «¡Padre!» (Lc 11,2*b*), como todas las oraciones de Jesús, salvo la de la cruz en Marcos y en Mateo. Las peticiones de la santificación del nombre de Dios y de la venida de su reino tenían paralelos en el *Qaddiš* y en la *Tefillah* del judaísmo[1]. Jesús escoge de estas oraciones judías lo más puro. ¿Habrá que descartar que pida personalmente al Padre el «pan cotidiano»? Es cierto que «el hombre no vive sólo de pan, sino también de la palabra de Dios» (Mt 4,4, utilizando Dt 8,3). Pero no se puede perder de vista que Jesús utiliza precisamente el ejemplo de la petición de pan para explicar la eficacia de la operación (Mt 7,9; Lc 11,5-8, donde el texto está vinculado a la enseñanza del *Padrenuestro*). También es cierto que jamás vemos a Jesús asociarse a la oración de los doce rezando en plural el *Padrenuestro* que ha enseñado, y, sobre todo, la segunda parte de este formulario. Pero, ¿cabe fundar una certeza sobre el argumento del silencio?

Hay una cierta repugnancia a la idea de que Jesús haya podido pedir al Padre el perdón de los pecados (Lc) o de las deudas (Mt) contraídas con él, donde «deuda» y «pecado» son dos traducciones de la misma palabra aramea (*hob*). Señalemos enseguida que la recitación de esta petición hecha en plural no entrañaría, por su parte, el reconocimiento de una culpabilidad personal[2]. ¿Es que Jesús, el «Justo», no podía pedir eso en

---

1. La oración *Qaddiš* ha recogido las fórmulas siguientes: «Magnificado y santificado sea su gran Nombre en el mundo que él creó según su beneplácito. Haga reinar su reino y germinar su redención.» No es difícil reconocer ahí el tema de las dos primeras peticiones del *Padrenuestro*. La santidad reaparece en la «bendición» número 3 (traducción francesa en J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, p. 1-2). Sobre la oración original, cf. *L'arrière-plan araméen du Pater*, RB 91 (1984) 531-556.

2. Esta petición de perdón figura en la *Tefillah* (petición número 6). ¿Quién pretenderá que Jesús se callaba, en la sinagoga, durante la recitación de esta petición formulada en primera persona de plural?

nombre de los pecadores con los que se había solidarizado? De esta manera volveríamos a encontrar el problema planteado por él en el momento de su bautismo, según el Evangelio de Mateo: recibe el bautismo de penitencia en virtud de esta solidaridad con los pecadores: «conviene que así cumplamos toda justicia» (Mt 3,15). Finalmente, su victoria sobre la prueba diabólica constituida por la tentación, atestiguada bajo formas diversas en los evangelios, no impide que él fuera el primero en pedir al Padre que no «nos» deje caer en la tentación. En ese «nosotros» se encerraba también un «yo» sometido a las mismas pruebas (cf. Lc 22,28). No descarto, pues, a la ligera, en la transmisión del *Padrenuestro*, la enseñanza de un formulario que Jesús habría hecho íntegramente suyo. En todo caso, este formulario estaba en arameo, la lengua corriente, y no en la «lengua sagrada» del culto judío (cf. mi estudio: *L'arrière plan araméen du Pater*, RB 91 [1984] 531-556).

b) Las oraciones personales

Sin embargo, nos vemos obligados a reconocer que los Evangelios se muestran sumamente parcos a la hora de darnos pistas e informaciones sobre cómo enunciaba Jesús su oración personal. He mencionado antes las oraciones de la cruz, diferentes en Marcos-Mateo y en Lucas. Pero en este caso se trataba de extractos de Salmos[3]. En los sinópticos tenemos, además, «el clamor y las lágrimas» (Heb 5,7) de Getsemaní, que terminaron con la aceptación de la voluntad incomprensible del Padre (Mc 14,36 paralelos), y la acción de gracias, que quiero examinar con detalle. Además, el cuarto Evangelio ha recogido una exclamación en la cruz («¡Tengo sed!») que puede inspirarse también en un Salmo (Jn 19,28, cf. Sal 22,16 ó 69,22), la acción de gracias que precede a la resurrección de Lázaro (11,41-42), el paralelo joánico de la «turbación» de Getsemaní (12,27-28*a*; cf. Sal 42

3. He comentado en otro lugar estas oraciones de la cruz: *Dans les angoisses, l'espérance*, París 1983, p. 205-211 y 219-230.

[41],7) y la oración de la «hora» de Jesús, sobre la que volveré. Señalemos que, salvo en la oración de la cruz en Marcos y en Mateo, donde Jesús dice: «¡Dios mío!» con el Salmo (pero cf. Jn 20,17), él se dirige siempre a Dios diciendo: «Padre» o «Padre mío», el arameo *'Abba*, que denota su perfecta intimidad con Dios (cf. J. Jeremias, *Abba: Jésus et son Père*, p. 64-72). Tras esta rápida visión de conjunto de los datos, pasamos al examen concreto de los dos textos.

II

LA ORACIÓN DE «ALABANZA» DE JESÚS

Bibliografía sobre el «*logion* joánico»

1. El llamado «*logion* joánico» por sus afinidades con los temas y sobre todo con la fraseología del cuarto Evangelio, ha sido objeto de numerosos estudios. Remitiremos, en primer lugar y de forma general, a los comentarios de Mateo y de Lucas; por ejemplo, a los de Lagrange (*Matthieu*, p. 226-231; *Luc*, p. 306-309, donde se subraya el parentesco con el *logion* de Lc 10,23-24), W. Grundmann (*Lukas*, p. 213-230); más recientemente, el de Beare (*Matthew*, p. 265-268) es bastante decepcionante, pero I.H. Mashall (*Luke*, p. 430-437) ofrece una buena bibliografía sobre el *logion* y expone el estado de la cuestión. L. Sabourin, *L'Évangile selon saint Matthieu et ses principaux parallèles* (Roma 1978, p. 153-156), pero hay que buscar los paralelos rabínicos en el *Kommentar* de (Strack-) Billerbeck, I, p. 606-610. Comentario sinóptico adaptado a la hipótesis de M.-E. Boismard, *Synopse*, t. II, p. 169-170 (el estudio crítico tiende a disociar aquí el origen de los tres *logia*). L. Vaganay, *Le problème synoptique*, p. 111, relaciona el origen de los tres *logia* no con la «clásica» fuente Q, sino con una fuente suplementaria, mejor representada en el orden de Lucas que en el de Mateo, que ha desparramado sus elementos.

2. Sobre el *logion* mismo (o los tres dichos que aparecen reunidos en Mateo), cf. V. Taylor, *The names of Jesus*, Londres 1954, p. 60-64; A. Feuillet, *Jésus et la sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques*, RB 62 (1955) 161-196; L. Cerfaux, *Les sources scripturaires de Mt XI, 25-30*, en *Recueil Cerfaux*, p. 139-159 (texto de 1958), y *L'Évangile*

de Jean et le logion johannique des Synoptiques, p. 161-174 (texto de 1958); O. Cullmann, *Théologie du N.T.*, Neuchâtel 1958, p. 249-251; B.M.F. van Iersel, *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten*, Leiden 1961, p. 146-160; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Gotinga 1963, p. 319-330; L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus*, Brujas-París 1963, p. 238s (muy breve); K. Stendahl, *The school of St. Matthew*, Upsala 1954, p. 142, prácticamente remite sólo a los estudios más antiguos de E. Norden (1913) y de T. Arvedson (1937); W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, ed. refundida, Roma 1971, p. 142-165 (estudio de Mt y de Lc en la perspectiva del tema tratado; para la trad. cast., véase *supra*, p. 299); S. Légasse, *Jésus et l'enfant: «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique*, París 1969, p. 121-185 (unifica todo «el himno de júbilo»). J. Jeremias, *Abba: Jésus et son Père*, trad. franc., París 1972, p. 54-58, y *Théologie du N.T.*, t. I, París 1973, p. 34 (ritmo arameo, suministrado por Burney), 78-81, 143, 239s (insiste sobre la autenticidad de todo el texto; para la trad. cast. de ambas obras, véase *supra*, p. 299); J. Dupont, *Les béatitudes*, t. III, París 1973, p. 521-537 (exclusivamente «el Maestro dulce y humilde de corazón»); E. Schweizer, *La foi en Jésus Christ*, trad. franc., París 1975, p. 29 (pone en duda la historicidad de Mt 11,27); el aprecio de este versículo, pero no por el siguiente, era más positivo en R. Bultmann, *Histoire de la tradition synoptique*, trad. franc., p. 203s (bibliografía comentada, p. 558-560); A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, París 1978, p. 224s (exclusivamente Lc 10,22*b*).

3. Estudios semánticos sobre el verbo *exomologoumai:* O. Michel, *Homologueo*, en TWNT, t. V, p. 199-220 (con bibliografía); O. Hofius, *Exomologueo*, en EWNT, t. II, 20-23 (remite a dos artículos de G. Bornkamm y R.L. Ledogar, que estudia este tema en los dos Testamentos y en los Padres apostólicos, en *Acknowledgement: Praise-verbs in the early Greek anaphora*, Roma 1968). Para el trasfondo hebreo, cf. C. Westermann, *Ydh*, en THAT, t. I, 674-682; G. Mayer-J. Bergmann-W. von Soden, *Ydh-Todah*, en TWNT, t. II, 455-474 (abundante bibliografía, col. 456).

1. Notas críticas sobre el texto

a) El vocabulario

Tenemos que detenernos aquí en un texto que cuenta con dos testigos: Mt 11,25-26 y Lc 10,21-22. Comencemos por indicar que el reconocimiento para con Dios se expresa en otras partes con los términos corrientes de la oración judía, a saber, la bendición y la acción de gracias; antes de la comida de los panes multiplicados (con *eulogueo* en Mt 14,19; Mc 6,41 y 8,7; Lc 9,16; con *eukharisteo* en Mt 15,36), antes de la última cena (con *eulogueo* en Mc 14,22; Mt 26,26; con *eukharisteo* en Mc 14,23; Mt 26,27; Lc 22,17.19), antes de la comida de Emaús (con *eulogueo:* Lc 24,30). La bendición y la acción de gracias figuran entre los «movimientos» fundamentales de la oración bíblica.

El verbo griego *exomologueo* recoge también esta segunda actitud. Este verbo puede tener muchos sentidos. En los Evangelios designa también la «confesión» de los pecados (Mc 1,5; Mt 3,6) e incluso el «reconocimiento» de Judas, a quien se promete dinero por entregar a Jesús (Lc 22,6). Sin embargo, en la Biblia griega, se utiliza de ordinario el verbo para designar la «confesión» de la grandeza de Dios, su «alabanza», el «reconocimiento» que se le debe, su «celebración». Hay que partir de este último sentido para explicar la oración que examino ahora. Tras el griego *exomologoumai* se percibe un formulario sálmico (hebreo: *hodah;* arameo *'odi*), con un sentido equivalente al de «alabar», «celebrar» o «dar gracias».

b) La situación de la oración

La oración no tiene el mismo contexto ni la misma introducción en Mateo que en Lucas.

En Mateo, la perícopa viene inmediatamente después de las invectivas contra las ciudades del lago de Galilea que no respondieron adecuadamente a los milagros realizados para apoyar la buena nueva

del reino de Dios (Mt 11,20-24, paralelo en Lc 10,13-15). Le siguen dos conflictos con los fariseos (Mt 12,1-14, desplazado si lo comparamos con el orden de Marcos). Por esa razón es vaga y banal la introducción de la perícopa: «En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo» (11,25*a*).

En Lucas tenemos una secuencia de «trozos elegidos» acoplados de forma más bien imperfecta: en primer lugar, la misión de los setenta y dos (Lc 10,1-12), después las invectivas contra las ciudades del lago (10,13-15), seguidas del principio «Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha» (10,16); entonces, los setenta y dos vuelven de su misión y la reflexión de Jesús confirma el gran éxito obtenido (10,17-20). Tras este conjunto viene la oración de Jesús, con su introducción solemne: «En aquel momento, él (es decir, Jesús, mencionado antes) se estremeció de gozo en el Espíritu Santo y exclamó» (10,21*a*).

Los encadenamientos son artificiales en ambos casos. Un poco menos en Lucas que en Mateo, pues el estallido de gozo en el Espíritu Santo podría estar relacionado con el éxito de la misión de los setenta y dos. Pero no conviene exagerar, ya que el motivo de la alabanza que viene a continuación nada tiene que ver con esta misión durante la que Jesús veía a Satanás «caer del cielo como un rayo» (10,18). Es más conveniente señalar que el verbo *agalliasthai* es muy frecuente en los Salmos (más de 50 veces), como el verbo *exomologuein* (más de 60 veces). Es más aconsejable pensar, pues, en una armonización del vocabulario inspirada por el buen gusto de Lucas, que conoce muy bien los LXX. Señalemos, por otra parte, que la continuación de Lucas no se acopla con la perícopa analizada aquí. Una transición artificial («Volviéndose a los discípulos, les dijo aparte») introduce un dicho que tiene su paralelo en el capítulo de las parábolas de Mateo (Lc 10,23-24; cf. Mt 13,16-17).

c) *Unidad de la perícopa*

Otro problema crítico lo plantea la unidad interna de la perícopa en que figura la oración de alabanza. En Lucas se

compone de dos miembros: una oración (10,21) y una declaración (10,22). En Mateo tiene tres miembros: la oración (11,25-26), la declaración (11,27) y una invitación que tiene por destinatarios a quienes están fatigados y agobiados por la carga (11,28-30). Determinados comentaristas insisten fuertemente sobre la unidad de este conjunto. L. Cerfaux estimaba que la primera estrofa de la acción de gracias anuncia ya la segunda, que habla de la misma revelación de los misterios de Dios (*L'Évangile de Jean et le logion johannique des Synoptiques*, en *Recueil L. Cerfaux*, t. III, p. 163). La afirmación de la unidad está aún más recalcada en el estudio de A. Feuillet, *Jésus et la sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques*, RB 62 (1955) 169-196. Cabe, sin embargo, dudar de que la oración de alabanza (Mt 11,25 = Lc 10,21) recurra al vocabulario sapiencial. El binomio «ocultar/revelar» es apocalíptico, y si se habla de «sabios» y de «inteligentes», es para indicar que ellos *no han recibido* la revelación divina.

En consecuencia, me siento más inclinado a compartir la opinión de aquellos comentaristas que ven en las tres partes del texto de Mateo (sólo dos en Lucas) *logia* originariamente independientes entre sí. Son de esta opinión, por ejemplo, B.M.F. van Iersel, *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten*, Leiden 1961, p. 147-151, y F.W. Beare, *The Gospel according to Matthew*, Oxford 1981, p. 265-268. La relación entre la *función* de un texto en un marco vital determinado y la *forma* con que el autor lo reviste invita a distinguir aquí, no desde el punto de vista de su autenticidad sino desde el punto de vista de su marco primitivo, el himno de alabanza, la declaración apocalíptica relativa al «conocimiento» y a la «revelación», y la invitación sapiencial dirigida a los oyentes. La aproximación de estos tres elementos no es aberrante. Existen, incluso, dos nexos verbales entre el himno y la declaración: la apelación «Padre» y el verbo «revelar». Sin embargo, en contra de A. Feuillet, no me convence el «estrecho vínculo» que existiría entre Mt 11,27 y 11,28-30. En efecto, el último *logion* tiene una resonancia sapiencial, pero, si Jesús se presenta ahí como un *maestro* que, al anunciar el evangelio del reino de Dios, descarga a sus oyentes

del «yugo» y de la «carga» de la Ley interpretada según los fariseos, no se identifica, en mi opinión, implícitamente con la sabiduría divina en persona (cf. RB [1955] 180-183). Tampoco comparto la opinión de que Lucas habría suprimido la invitación «por su incontestable resonancia judía» (ibíd., 170). Se trata, más bien, de un bien propio de Mateo, extraído de una fuente de *logia* diversa de la que comparten Mateo y Lucas. En resumen: si actualmente tenemos «tres estrofas» en el texto de Mateo, tal conformación literaria es fruto de una construcción secundaria de Mateo. Por lo que se refiere a la oración de Jesús, sólo voy a examinar la primera «estrofa», pero echaré un vistazo a las otras dos.

2. La oración de alabanza

a) La alabanza de Dios

Se puede dudar sobre la traducción exacta del verbo *exomologoumai,* en presente. La Biblia de Jerusalén optó por el equivalente de «dar gracias», mientras que la de Osty-Trinquet se inclinó por «celebrar» (hebreo: forma *hif'il* de *ydh*). El verbo es clásico en los *Himnos (Hodayot)* de Qumrán. Las traducciones francesas optan generalmente por «dar gracias», a causa de las alusiones a los beneficios de Dios que inspiran al compositor de los *Himnos*. También cabe pensar en el verbo «alabar», pero esto correspondería más al griego *aineo*. Por eso, algunas versiones modernas de la Biblia han elegido sistemáticamente «celebrar», por ejemplo, la Biblia de Osty salvo en Lc 22,6 y para la «confesión» de los pecados. Si buscamos un trasfondo bíblico para iluminar el pasaje, tenemos que dirigirnos a Dan 2,23: *lak* (...) *m^ehode' um^eŝabbah 'anah;* griego (LXX y Teodoción): *soi* (...) *exomologoumai kai aino*. Decididamente, se trata de una acción de gracias o de una celebración, pero es preferible reservar «acción de gracias» para el verbo *eukharisteo*. La retraducción aramea sería: *m^ehode' 'ana' lak, 'abba'*.

Se asignan a Dios apelaciones de dos órdenes. La primera se refiere directamente a la relación existente entre Jesús y Dios: *pater* en vocativo equivale al arameo *'abba'*, «padre», en un sentido familiar e íntimo. Tenemos ahí una característica del lenguaje de Jesús, como han señalado atinadamente W. Marchel y J. Jeremias (cf. las obras mencionadas en la bibliografía). La segunda apelación se refiere a la relación entre Dios y su creación entera, «el cielo y la tierra» (cf. Gén 1,1; 14,19*b*). Él es el Señor del cielo y de la tierra. También aquí la retraducción al arameo sería fácil: el griego *kyrie tou ouranou kai tes gues* equivaldría al arameo *mare' ŝ^emayya' w^e'ar'a'*. Bultmann mismo reconoció este semitismo del texto, y no encontró razones convincentes para negarle el dicho a Jesús (*Histoire...*, p. 203s). Veremos más tarde que la expresión tiene una réplica bíblica.

b) El motivo de la celebración

Jesús celebra al Padre no porque haya *ocultado* determinadas cosas a ciertas personas, sino porque, al ocultarlas a esas gentes, se las *reveló* a los pequeños *(nepiois)*. Esas cosas son ocultadas precisamente a aquellas personas a las que se consideraría humanamente como «los sabios y los inteligentes». Se esconde ahí, evidentemente, una crítica de la arrogancia humana. Asistimos a la inversión de la situación cultural de la que podrían jactarse determinados doctores judíos, expertos en temas legales, pero cerrados al anuncio del evangelio. Dios es la única fuente de la verdadera sabiduría y de la auténtica inteligencia. Ya Daniel bendecía a Dios (Dan 2,21) por «dar la sabiduría a los sabios y la inteligencia (*synesin* en los LXX, como aquí los *synetoi*) a los que conocen la inteligencia» (*synesin,* Teodoción). Entremezclo aquí las dos versiones griegas de Daniel para mostrar que el lenguaje de Mt 11,25 (= Lc 10,21) forma parte del vocabulario de la Biblia griega. Por consiguiente, la retraducción al arameo no presentaría dificultad alguna: *di sattarta 'illen l^eḥakkimin ul^esåkl^etanin* (sin determinar, a causa de la ausencia del artículo en griego) *ug^elayta' yathon l^erabayin* (sin determinar). S. Légasse ha estudiado detalladamente esta

preferencia de Dios por los «pequeños», y, naturalmente, se ha detenido en el pasaje que nos ocupa (*Jésus et l'enfant*, París 1969, p. 125-151). Debemos señalar también que la expresión «Señor del cielo y de la tierra» tiene un precedente judío en Tobías (7,18 manuscritos *B* y *A*, en la edición de Brook-McLean-Thackeray, III/1, p. 97). Ahora bien, por los fragmentos de la gruta IV de Qumrán, sabemos que Tobías está representado ahí mayoritariamente por manuscritos arameos. Es muy fácil establecer la correspondencia aramea de la expresión que encontramos ahí (cf. *supra*).

Sin embago, el *nai* del griego plantea un pequeño problema. El término es muy raro en la Biblia griega (7 veces), y corresponde a cuatro expresiones hebreas diferentes. Tenemos que bajar hasta el arameo del *Talmud* y de los *midrašim* para encontrarle un equivalente en las respuestas en «Sí». Tenemos entonces un *'in*, del que esto sería el ejemplo más antiguo. No es algo imposible. De cualquier manera, las correspondencias arameas de las expresiones hebreas no suministran indicación útil alguna. En estas condiciones, podemos admitir la respuesta: *'in 'abba'*. Todos los comentaristas reconocen un semitismo en la secuencia. Sólo es preciso elegir entre *ra*^{ʿa}*wa* y *r*^{e}*ʿuta* para verter el término *eudokia*. Pero, como el griego no lleva artículo, hay que poner el término en estado absoluto, que está poco atestado en estos dos casos. Admitiremos a título de hipótesis: *'in, 'abba', dik*^{e}*den r*^{e}*ʿu h*^{a}*wat qådanayk*[4].

Nos queda un problema por resolver: ¿Cuáles son «estas cosas» que el Padre ha revelado a los «pequeños»? La palabra carece de contexto definido en Mateo, porque su introducción («en aquel tiempo, *en ekeino*^{i} *to*^{i} *kairo*^{i}) es banal (cf. Mt 11,25; 12,1; 13,30; 14,1; ausente en los restantes Evangelios, pero atestiguada quince veces en el Deuteronomio de los LXX). En Lucas, la situación parece mejor a primera vista, pero no hay

4. Se puede comparar mi retraducción con la de Jeremias (*Théologie du N.T.*, p. 34), tomada por éste de Burney (*The poetry of Our Lord*, p. 171s). La lengua seguida por Burney es un dialecto (¿galileo?) excesivamente tardío para el siglo I de nuestra era.

«revelación» alguna en lo que precede. El contexto más ilustrativo sería el de la palabra que explica el motivo de por qué Jesús enseña en parábolas: «A vosotros se os ha dado el *conocer los misterios* del reino de los cielos, pero a ellos no» (Mt 13,11; cf. Mc 4,11, con la fórmula en singular, igual que en Lc 8,10). El término «revelar» no aparece en este lugar de la triple tradición, pero encontramos ahí el término «conocimiento» —dado por gracia— que constituye una especie de sinónimo, especialmente cuando acompaña al término «misterio». Sólo aquí encontramos la equiparación entre discípulos y *nepioi*. Pero se los califica de «pequeños» (*mikroi:* Mt 10,42; 18,6.10.14) en otros lugares: ellos son el «pequeño» rebaño (Lc 12,32). La oración analizada se inserta en la misma lógica. Pienso, pues, que «estas cosas» son «los misterios del reino de Dios».

c) El contexto subsiguiente

En opinión de determinados críticos, el versículo siguiente explica el contenido de «estas cosas», y se refiere al conocimiento mutuo del Padre y del Hijo: «Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27, con muchas variantes que trastocan la doble expresión). Lucas difiere algo: «Nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Lc 10,22, con el verbo *guinosko* junto a *epiguinosko* de Mt «conocer a fondo»).

De hecho, en los dos *logia* se encuentra el término que sirve de enlace «revelar». Pero el Hijo revela «al Padre» o «quién es el Padre». Y eso no se puede expresar con «estas cosas» (*tauta*). Excluyo la apreciación de R. Bultmann y de determinados autores que convierten este versículo en «un dicho de revelación específicamente helenístico» (*Histoire...*, p. 203), transmitido quizás como «un dicho del Resucitado» (ibíd., p. 204; cf. la bibliografía de la discusión en las p. 558-560). Se ve enseguida la razón de esta última hipótesis; ella recuerda el dicho de Cristo

resucitado en Mateo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18). Se comprende también que la expresión de Lucas («conocer *quién es* el Padre») corresponde a «su concepción griega del conocimiento» como «captación de un objeto intelectual, a saber, la personalidad del Padre y del Hijo» (A. George, *Études sur l'œuvre de Luc,* p. 225). Pero el término «revelar» no es específicamente helenístico. Proviene de los apocalipsis judíos, y especialmente del libro de Daniel (Dan 2,19.23.28.29 con «misterios». 30 ídem. 47 ídem). L. Cerfaux había demostrado de forma inapelable, ya en 1954, que el *logion* de Mt 11,27 se basa en Daniel y en Isaías (*Les sources scripturaires de Mt XI,25-30,* en *Recueil L. Cerfaux,* t. III, p. 146-152).

Tiene, además, un trasfondo arameo tan bueno como la acción de gracias precedente. El griego *oudeis* corresponde a un arameo *'enaš*, con la negación *la'*. Intentemos una retraducción: *kulla' li 'itm*^{e}*sar min 'abba', we'enaš la' y*^{e}*da' yat b*^{e}*ra' 'ella' 'abba', we'enaš la' y*^{e}*da' yat 'abba' 'ella' b*^{e}*ra' w*^{e}*di yišbe b*^{e}*ra' l*^{e}*migle leh* (texto de Mateo[5]). No nos salimos del contexto apocalíptico específicamente judío. Mi traducción se distancia de la presentada por J. Jeremias, quien introduce un arameísmo *leit ... ella' ...* (*Abba,* p. 50). Y ese arameísmo no sólo denota el carácter más tardío del dialecto adoptado, sino que, además, prolonga indebidamente la frase: «*No hay nadie que* conozca, etc.»

Jeremias ve en el texto una «parábola oculta» que habría tenido originariamente una significación «genérica» (*Théologie du Nouveau Testament,* t. I, p. 77). No debemos desechar esta última sugerencia. No sería la única vez que Jesús pronuncia una parábola enigmática cuyo sentido más pleno no se revelaría hasta más tarde. Pienso que el primer miembro de la frase («Todo me ha sido entregado por mi Padre») confiere un sentido claro a la parábola. Jeremias, siguiendo a Dalman, reconoce atinadamente en la fraseología de la palabra que nos ocupa una forma semítica de enunciar la reciprocidad (*Abba,* p. 52).

B.M.F. van Iersel había intentado determinar el marco primitivo del dicho. Veía ahí, a título de hipótesis, una respuesta a las preguntas de los habitantes de Nazaret sobre el hijo de María, o de José, o del carpintero (Mc 6,2-3; Lc 4,22; Mt 13,54-56), y situaba el texto en las proximidades de Jn 6,42.46 y 7,27-29 (*Der Sohn in den synoptischen Jesusworten,* p. 151-157). La aproximación resulta seductora: el joven de Nazaret, que causa la admiración de sus compatriotas, puede hablar efectivamente del Padre porque él es «el Hijo», pero su «parábola» resulta enigmática para sus oyentes inmediatos. De cualquier forma, tenemos que buscar un «marco vital» diferente para la acción de gracias y para el dicho de revelación. La afinidad con Mt 28,18 no convierte necesariamente al dicho de revelación en cuestión en un dicho «atribuido a Cristo resucitado» (Bultmann). Sólo es necesario reconocer que, durante la vida de Jesús, sus oyentes directos no midieron el alcance de la pequeña «parábola» (siguiendo los puntos de vista de J. Jeremias): a los discípulos les fue dado comprenderla después de la resurrección de Jesús. Aunque no se trata de un *logion* específicamente «joánico» (Cerfaux), pone de manifiesto la inserción de las revelaciones «joánicas» —desarrolladas literariamente por el evangelista— en el contexto concreto de la vida de Jesús.

El *logion* propio de Mateo (Mt 11,28-30) tiene un talante claramente sapiencial. Casi podríamos afirmar que encierra una polémica indirecta contra los «maestros en Israel» (Jn 3,10), cuya enseñanza legalista echaba una pesada carga sobre las espaldas de sus discípulos. En todo caso, su lenguaje es judío, no griego. Pero también aquí tenemos que encontrar otro contexto, lo que rebasaría ya el tomo de nuestro estudio actual, la oración de Jesús.

5. Cf. el modelo en la obra de Burney indicada en la nota 4, p. 172. El pasivo *m*^{e}*sir* podría sustituir a *'itm*^{e}*sar*. Pero *makker,* para «conoce», parece venir de *n*^{e}*kar* en *'af.*, de empleo muy raro. El verbo *g*^{e}*la,* «revelar», está inútilmente en la forma intensiva.

3. Las tres dimensiones «evangélicas» de la oración

a) El trasfondo bíblico

Los estudios realizados por L. Cerfaux (*Recueil*, p. 139-159) y por J. Jeremias (*Abba*, p. 83-90) han mostrado claramente que el triple *logion*, discutido por un cierto sector de la crítica, estaba profundamente enraizado en los textos bíblicos y en la oración judía antigua, que compartía ese mismo trasfondo. Cerfaux apuntó como paralelos del texto de la oración los siguientes lugares significativos: Dan 2,19.23 LXX y Eclo 51,1. También A. Feuillet (RB 1955, 186s) señaló el parentesco con Daniel, pero su juicio final es susceptible de diversas críticas. En este capítulo no se trata del Hijo del Hombre. La oración de Eclesiástico tiene sólo una fórmula común con el *logion* de Mt-Lc. Finalmente, no se ve muy bien cómo Jesús se identificaría implícitamente con la sabiduría divina para dar gracias al Padre. Por consiguiente, las reflexiones teológicas sobre Cristo «Sabiduría de Dios» e «Hijo del Hombre» no pueden basarse en el texto presente. Señalo, por el contrario, en el artículo de A. Feuillet un paralelismo que él tomó de McNeile. El dicho de Jesús parece continuar la polémica de Isaías contra la falsa sabiduría humana (Is 29,14), citada por san Pablo en 1Cor 1,19: «Destruiré la sabiduría de los sabios, y anularé la inteligencia de los inteligentes.» El texto del *Targum*[6] es aún más sintomático: «He aquí que golpearé de nuevo este pueblo con golpes extraordinarios, y será retirada la sabiduría (lit.: «perecerá») a los sabios, y la inteligencia será ocultada a los inteligentes.» Y esto refleja sólo el aspecto negativo de la situación. ¿Tiene algún antecedente bíblico la revelación a los «pequeños»?

Será bueno dejarse guiar aquí por la Biblia griega para detectar los pasajes en que el término *nepios* corresponde metafóricamente al hebreo *peti*, «sencillo». En efecto, muchos Salmos subrayan el privilegio de los «sencillos». «El testimonio del Señor hace sabio *(sophizousa)* al sencillo» (Sal 19[18],8). «El

6. Edición de J.F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949, p. 95.

Señor guarda a los sencillos» (Sal 116[114],6). «La instrucción en tus dichos ilumina, da juicio *(synetiei)* a los sencillos» (Sal 119[118],130).

En la Sabiduría griega, una evocación del éxodo dice que «la sabiduría abrió la boca de los mudos y soltó la lengua de los pequeñuelos» (Sab 10,21). Me siento inclinado a ver tras este texto una tradición targúmica conservada en el *Targum* palestino de Éx 15,2 (cf. *Sagesse 10,21 et le Targum de l'Éxode*, «Biblica» 1961, 49-60). No se trata ahí de los «sencillos», sino de los «niños de pecho» *(yan^eqayya')*. Pero seguimos en la esfera de los «pequeños», que alaban a Dios durante el paso del mar Rojo.

Hay que reconocer, sin embargo, que el tema «ocultar-revelar» tiene un paralelo mejor en los Salmos 19 y 119. No debe sorprendernos que el formulario evangélico no estuviera ya prefabricado en las Escrituras. ¿Dónde estaría, de otra manera, la novedad del mensaje de Jesús? Encontramos en la Escritura sólo algunas líneas de desarrollo que tienen un «cumplimiento» perfecto en la oración que Jesús enuncia en su condición de Hijo. Como me limito al examen de esta oración, dejo de lado los paralelos que presentarían los versículos siguientes, vinculados de manera artificial a la oración de alabanza de Jesús. Me remito a los comentarios de los Evangelios y a los artículos ya citados de A. Feuillet, L. Cerfaux y B.M.F. van Iersel, donde encontrará el lector las referencias necesarias.

b) La historicidad de la oración de Jesús

Me he referido antes a la paradoja de la posición adoptada por Bultmann. Por una parte, estima que esta oración, de estilo innegablemente arameo, «sale del marco de las palabras de Jesús» (*Histoire...*, p. 204); pero, al mismo tiempo, considera que «no existe un motivo convincente para negársela» (ibíd.). Eso equivale a decir que no le parecía inverosímil la invocación de Dios como *Abba*. Pero resulta que ella, en su originalidad absoluta, constituye el núcleo decisivo de la cuestión formula-

da: ¿cómo se comportó Jesús ante Dios? ¿Qué imagen de Dios tenía en su espíritu y transmitió a sus oyentes directos? ¿Sobre qué experiencia de su relación con Dios se basaba su anuncio del evangelio del reino? ¿Cómo sabía él que los misterios del reino, ocultos a los sabios y a los ilustrados según la carne, eran revelados por medio de él a los más pequeños? Nada de esto resultaba evidente. Es más, se trataba de una innovación completa respecto a la conciencia religiosa de sus contemporáneos judíos.

En estas condiciones, no existe razón positiva alguna para negarle el *logion* articulado actualmente sobre la oración de acción de gracias: la apelación *Abba*, dirigida a Dios, implica el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo. No se utiliza el lenguaje de la gnosis o de las «revelaciones» helenísticas. Por el contrario, el lenguaje empleado deriva de la sabiduría y de la apocalíptica judías, pero revela, al mismo tiempo, la conciencia del Hijo ante el Padre: Jesús no sólo conoce al Padre y puede revelarlo, sino que el Padre «le ha hecho entrega de todo» para que él transmita ese conocimiento a quien quiera. Anclado sólidamente en la tradición bíblica y judía, ese lenguaje marca así el principio de una «tradición» nueva, ya que el verbo griego *paradidomi* (aram.: *mesar*) está asociado a *paralambanô* (arameo: *qabbel*) para traducir la noción de «tradición» en términos judíos. Si Jesús da gracias al Padre porque ha revelado «estas cosas», es decir, los misterios de su reino, a los más pequeños, quiere decir que Jesús mismo es, de una manera consciente, el mediador de esa revelación, de ese «conocimiento» transmitido en función de su experiencia íntima.

Es, pues, sólido el vínculo temático que une ambos *logia*. El segundo, sin ser todavía «joánico», anuncia el estilo de los discursos de revelación contenidos en el cuarto Evangelio. No constituye la segunda estrofa de una oración de acción de gracias, pero tampoco cabe afirmar que su unión con la oración sea un banal artificio redaccional. Sin embargo, es muy difícil determinar el «marco vital» en que la oración y la declaración tuvieron lugar originariamente. Por lo que respecta a la oración, no deberemos buscar ese marco fuera del ministerio público de

Jesús; probablemente tras el episodio de su rechazo por los habitantes de Nazaret (cf. van Iersel), sin que podamos precisar más. En cuanto a la declaración sobre el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo, la conjetura de Bultmann, que convierte la declaración en un dicho «atribuido al Resucitado», se basa tan sólo en la afinidad de Mt 11,27*a* y Mt 28,18*b*, sin que haya una palabra común para los dos lugares en su trasfondo semítico: *paredothe* supone un arameo *’itm^{e}sar*, y *edothe*, un arameo *y^{e}hib* o *’ity^{e}hib*.

Sería más provechoso buscar un marco paralelo al de Jn 10,15, en el momento de las grandes controversias en Jerusalén, que no podemos borrar de la historia simplemente por decreto. Leemos en ese lugar, en un contexto parabólico (o alegórico): «Conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí, como me conoce el Padre, y yo a él» (con una redundancia arameizante del sujeto *ego* delante de *guinosko*). Se trata exactamente de la misma idea fundamental presentada en el adagio, o parábola (cf. Jeremias), del conocimiento recíproco del Padre y del Hijo. Más aún: Jesús se identifica claramente con el Hijo al hablar en primera persona de singular: «Yo» («Todo *me* ha sido entregado por *mi* Padre»). En mi opinión, el trasfondo arameo del lenguaje sapiencial o apocalíptico excluye por completo el recurso a la terminología helenística de las literaturas de «revelación». Por consiguiente, no hay motivo alguno para rechazar la autenticidad original del *logion*, aunque no sepamos ni cuándo ni dónde situarlo. L. Cerfaux ha señalado atinadamente sus paralelos evangélicos (*Recueil*, III, p. 161-174). Y se limita a señalar que «la noción joánica de revelación parece más evolucionada desde varios puntos de vista» (p. 174).

En cuanto al tercer *logion*, no sería difícil encontrar también un trasfondo arameo, recordando que la fatiga y el agobio que pesan sobre los oyentes de Jesús tienen por origen la presentación que determinados doctores les hacen del «yugo» de la Ley. Si siguen a Jesús para hacerse sus discípulos «encontrarán el descanso para sus almas»: excelente semitismo que tiene un paralelo exacto en Jer 6,16 hebreo y *Targum* (*’aškahu n^{e}yah l^{e}nafš^{e}kon*, aquí *tišh^{e}hun*). Al describirse como «manso (*‘in-*

wetan) y humilde de corazón», Jesús reivindica una actitud descrita en las bienaventuranzas (Mt 6,4). Por consiguiente, tampoco se puede dudar de la autenticidad de este *logion*, pero no por ello aparece con perfiles más nítidos su marco vital en la enseñanza de Jesús. Por el contrario, la incertidumbre reina al respecto. Basta con reconocer la originalidad primitiva del *logion*. La investigación histórica tiene que admitir sus límites en este punto, como en el caso de otros muchos *logia* conservados por la tradición propia de Mateo. Constatar los límites no es sinónimo de entrega al escepticismo radical de Bultmann, excesivamente marcado por prejuicios antihistóricos. Es mejor encomendarse, con J. Jeremias, a la «credibilidad de la tradición» que pone de manifiesto el ritmo arameo de las palabras conservadas (para 11,28-30, cf. *Théologie du N.T.*, p. 35, nota 147, aunque tenemos nuestras reservas sobre el dialecto admitido por Jeremias, que sigue a Burney).

4. Lo «historial» y lo «histórico»

¿Podemos trazar aquí la distinción entre lo «histórico» y lo «historial», remontando de lo segundo a lo primero, que habría tenido un sentido menos profundo y no habría adquirido toda su carga hasta que entró en el marco postpascual? En cuanto a la oración de acción de gracias, si su tema *no es* el conocimiento del Padre encomendado al Hijo y transmitido por éste a los hombres, sino la revelación de los «misterios del Reino de Dios», no hay razón alguna para no reconocer la homogeneidad con esta revelación misma. En el marco de una investigación histórica, se puede admitir que la *comprensión* del dicho de Jesús no había alcanzado durante su vida el grado de profundidad que resplandeció en el mismo tras su resurrección.

Yo atribuiría a ese trabajo postpascual la aproximación entre la oración de acción de gracias y el *logion* relativo al conocimiento recíproco del Padre y del Hijo. Es posible que, en un principio, los discípulos entendieran este *logion* en el sentido parabólico que Jeremias quiere reconocer en él. El recurso de *Jesús al término Abba* para designar a Dios o para orar implicaba la conciencia de la filiación divina en Jesús, pero esto no quiere decir que los discípulos hubieran captado de golpe todo el contenido extraordinario de esta apelación, aunque Jesús les hubiera enseñado el *Padrenuestro* según la recensión lucana, que en arameo comienza por *'abba'*. El conocimiento recíproco del Padre y del Hijo podía ser entendido, en primer lugar, como una comparación aclaratoria: como, en los casos ordinarios, un padre conoce bien a su hijo y éste a su padre, hasta el punto de que cabe hablar de experiencia y de «desvelar» *(apokalyptein = migleh)* sus secretos a los interlocutores, de igual manera Jesús conoce a Dios, que es para él «el Padre», y puede «desvelarlo» a los oyentes del evangelio.

Pero, ¿*hasta dónde* se extiende esa intimidad entre Jesús y el Padre, que le ha «entregado todo»? ¿Qué es ese «todo» que le ha entregado? Dado que el contexto es el del conocimiento, el dicho podía entenderse primero como referido a los misterios del reino de Dios, cuya «tradición» entrega Jesús a los suyos (cf. Mt 13,11). La perspectiva cambia a partir del momento en que el Cristo glorioso se manifiesta a sus discípulos. Entronizado en adelante a la «diestra del Dios» (Act 2,34, citando Sal 110,1), es así «el Señor», y su filiación adquiere una dimensión inaudita. En esta relectura, el *logion* sobre el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo se enriquece con resonancias que sobrepasan infinitamente el alcance de una simple comparación. La relación íntima del Padre y del Hijo, que constituye la base de su conocimiento mutuo situándolos en un mismo plano, encierra una profundidad insospechada: ella explica que el Hijo puede «revelar» al Padre a quien él quiera.

Este contenido profundo del dicho existía virtualmente desde el origen, porque el personaje histórico llamado Jesús de Nazaret era ya «el Hijo» en el sentido fuerte y único del término. Pero la fe de los discípulos se encontraba todavía en la superficie de esta realidad misteriosa: «Hijo», sí; pero, ¿hasta qué punto y en qué sentido? El cuarto Evangelio tiene sumo interés en poner de manifiesto la duda formal de las autoridades judías y el escándalo que les produce la forma como Jesús habla

de Dios como su Padre, de su conocimiento del Padre (Jn 7,28-29), de su igualdad con el Padre (Jn 5,18), de su unidad con el Padre (10,30), de su filiación divina (10,36). Sin duda alguna, Juan reconstruyó estas discusiones con «los judíos» a la luz de la revelación postpascual, e incorpora su propia interpretación teológica —fiel y verdadera— a la transmisión de las palabras de Jesús. Pero da en el clavo y expresa exactamente el contenido —todavía virtual al principio— de estas palabras. Hace que se transparente lo «historial», es decir, la comprensión plena de la persona de Jesús, en lo «histórico», es decir, en lo que había podido parecer al principio enigmático a los discípulos y escandaloso a los «sabios y prudentes». El progreso es aquí el fruto de una profundización, no de una añadidura heterogénea a las palabras primitivas y a su significación secreta.

5. Para una lectura «evangélica» de la oración

La mayor dificultad estriba aquí en hacer una «composición de lugar» con rasgos concretos. Si se quiere, se puede retener el marco en que Lucas sitúa la acción de gracias de Jesús, pero sólo para fijar la imaginación.

La aproximación realizada por los evangelistas es ventajosa desde un punto de vista espiritual para la meditación de la oración de Jesús. En aquélla, la revelación de los misterios del reino está puesta en relación con la revelación del Padre, cuyo conocimiento sólo se puede lograr mediante la revelación que hace participar del conocimiento del Hijo mismo. Según la enseñanza exclusiva de Mateo, a partir de ese momento, el que cree en él (Jesús), puede aceptar fácilmente su «yugo»: éste libera del «yugo» que trae consigo una determinada comprensión de Dios y de su Ley, porque está vinculado a la revelación de Dios como «Padre», para todos los hombres lo mismo que para Jesús. Así, pues, es posible meditar con provecho los tres *logia* transmitidos conjuntamente por Mateo. La mente se detiene largamente en cada uno de ellos, sin olvidar que el Cristo glorioso sigue dando gracias ahora al Padre por la revelación

que concede a los pequeñuelos. De ahí nace en cada una de las personas que meditan el deseo de convertirse en uno de esos pequeñuelos. Al hacerse discípulo de Jesús, entra en comunión con el Maestro «manso y humilde de corazón»; y, por medio de él, en comunión con el Padre, cuyo conocimiento le ha comunicado el Hijo.

Tras esta meditación, que sin duda rebasa los límites de la historia «exacta», pero no los de la historia «verdadera» tal como Lucas y Mateo la comprendieron, la mirada contemplativa puede fijarse largamente sobre Jesús en su relación con el Padre. Como no hay otra posibilidad de detallar las modalidades de esa relación que en términos de conocimiento mutuo y de acción de gracias, expresada por Jesús en cuanto hombre, la contemplación se reduce a un simple mirar con toda paz y sosiego.

El coloquio puede adoptar varias modalidades. Incluye necesariamente una acción de gracias, unida a la de Jesús, por el conocimiento de los misterios del reino de Dios y del Padre mismo, conocimiento recibido mediante una revelación de la que Cristo fue y continúa siendo el mediador. E incluye también un diálogo con el Maestro, cuyo «yugo suave y carga ligera» ha cargado el creyente. En términos paulinos, se trata de un paso del orden de la Ley al de la gracia. El Espíritu, mencionado por Lucas en el momento de la efusión de gozo experimentada por Jesús, no se encuentra lejos de esta experiencia de la gracia: él es su fuente secreta. El coloquio adquiere así una dimensión trinitaria, sin trampear con la resonancia exacta de los textos evangélicos. Es esencial tener presente que estos textos fueron reunidos y reelaborados en la perspectiva postpascual en la que nosotros vivimos actualmente.

III

LA ORACIÓN DE LA «HORA» DE JESÚS

Al ofrecer un ejemplo sacado del cuarto Evangelio, dejo a un lado las oraciones de Jn 11,41-42 y 12,27-28*a*, ya mencionadas anteriormente, y escojo el texto que ha creado el mayor número de dificultades a la hora de distinguir entre lo «historial» y lo «histórico»: la larga oración de Jn 17. Por desgracia, no podré detenerme en ella todo el tiempo que sería necesario. Tras situarla en su marco literario, analizaré rápidamente su contenido; acto seguido examinaré el problema de sus «dimensiones» evangélicas y, si es posible, sacaré una conclusión sobre su origen. Finalmente, propondré un método para leerla con fruto.

Para el estudio de Jn 17

1. Hay que consultar todos los comentarios del cuarto Evangelio. Lagrange (³1927) defendía la historicidad estricta de la oración, pronunciada al aire libre, tras haber salido del cenáculo (p. 437): los tres «movimientos» de la oración están bien marcados. Curiosamente, R. Bultmann (1953) situaba esta «oración de despedida» inmediatamente después de Jn 13,1 (comentario, p. 371-401; trad. ingl. con el suplemento de 1966, Oxford 1971, p. 486-522). E. Hoskyns-F.N. Davey (1947), p. 494-507, titulan: «La consagración de Jesús a la muerte y de sus discípulos a la misión *ad gloriam Dei.*» C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* (se cita la trad. franc., 1975; trad. cast., Cristiandad, Madrid 1978), busca aproximaciones entre la oración y determinados temas helenísticos, especialmente en el hermetismo; característica general: «En cierta manera, la oración *es* la ascensión del Hijo hacia el Padre» (p. 528). R.E. Brown, t. II, p. 739-782 (con bibliografía, p. 782, sobre el horizonte de 1970). R. Schnackenburg, t. III, p. 210-251 (bibliografía en las notas). C.K. Barrett (²1978), p. 499-515.

2. Estudios dedicados a Jn 17: J. Huby, *Le discours après la cène*, París 1942, p. 106-124. J. Giblet, *Consacre-les dans la vérité (Jn*

17,1-26), «Bible et vie chrétienne» 19 (1957) 58-73. H. van den Bussche, *Le discours d'adieu de Jésus* (Maredsous 1959), recogido en el comentario *Jean*, Brujas-París 1967, p. 446-462: esta oración «pronunciada en la sala superior ... es en realidad para (Juan) la oración eterna de Cristo glorificado» (p. 447). A. George, *L'heure de Jean XVII*, RB 61 (1964) 393-397. W. Thüsing, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des hohepriesterlichen Gebetes Jesu*, Düsseldorf 1962; recogido y ampliado en *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1970. E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tubinga 1968. J. Becker, *Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des gebetes in Johannes 17*, ZNW 60 (1969) 56-83. B. Rigaux, *Les destinataires du IVᵉ Évangile à la lumière de Jean 17*, «Revue théologique de Louvain» 1 (1970) 289-319. G. Malatesta, *The literary structure of John 17*, «Biblica» 52 (1971) 190-214. F.-M. Braun, *Jean le théologien*, III/2: *Le Christ notre Seigneur*, París 1972, p. 8-13. R. Schnackenburg, *Strukturanalyse von John 17*, BZ 17 (1973) 67-78 y 196-202. I. de la Potterie, *Être sanctifié dans la vérité (Jn 17,17-19)*, en *La vérité dans saint Jean*, Roma 1977, p. 706-787. Tagashi Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, Neukirchen 1984 (subraya el punto de vista postpascual de la oración). Bibliografías complementarias en los comentarios de Brown y de Schnackenburg.

3. Los comentarios patrísticos y medievales no han perdido ni su valor ni su interés en la medida en que se centraron en el contenido teológico del texto, que justamente constituye su principal interés crítico. Se puede consultar, para este punto, san Agustín (*Tractatus in Ioannem*, n.ᵒˢ 104-111, en PL 35,1901-1920; ed. bilingüe latino-cast. en *Obras de san Agustín*, vol. XIV, Editorial Católica, Madrid 1957, p. 586-656), santo Tomás de Aquino (*Super Evangelium S. Ioannis lectura*, n.º 2177-2270, ed. Cai, Turín 1952, p. 411-426). Santo Tomás había hecho una selección más amplia de los textos tradicionales en la *Catena aurea* (ed. Guarienti, Turín 1953, t. II, p. 546-555; con citas de Agustín, Hilario, Crisóstomo, Beda). La selección es más amplia en J. Maldonado, *Commentarii in quattuor Evangelia* (ed. C. Martin, Maguncia 1854, t. II, p. 882*a*-903*b*; trad. cast., *Comentarios a los cuatro Evangelios*, 3 vols., Editorial Católica, Madrid). Los modernos encuentran por el camino de la crítica lo que los antiguos habían presentido de forma intuitiva.

1. Notas críticas sobre el texto

a) Crítica textual

El aparato crítico de Jn 17 es especialmente abundante en la *Synopsis* griega de K. Aland (p. 453s). Sin embargo, sólo tres variantes encierran un interés real. En el versículo 11, la recensión armonizante: «Guarda en tu nombre *a aquellos* que me has dado» no es la mejor testificada, y las otras variantes no cambian el sentido: «Guárdalos en tu nombre, en (ese nombre) que me has dado.» En el versículo 12, tres lecturas se disputan el terreno. Yo optaría por la recensión antioquena, contra la recensión alejandrina y el texto breve (preferido por Boismard): «... yo los guardé en tu nombre. *A los que* tú me diste, los he guardado en tu nombre.» Finalmente, en el versículo 23, cabe la duda entre las dos recensiones: «... para que el mundo conozca que tú me has enviado y que *tú* los has amado» (lectura mayoritaria), o: «... que *yo* les he amado» (lectura minoritaria). Sin embargo, se trata de un detalle que deja intacto el conjunto del texto.

b) Crítica redaccional

El problema principal consiste en saber si el texto final de Jn 17 sufrió, durante el proceso de su elaboración, retoques o añadiduras redaccionales que no afectan en modo alguno a su canonicidad.

En concreto, el versículo 3 es claramente una glosa explicativa que no entra en el género de la oración, pues habla de «Jesucristo» en tercera persona. Lagrange (*Commentaire*, p. 440) planteó ya la cuestión de su origen. La mayoría de los comentaristas actuales admiten que todo el versículo es una añadidura del redactor final, una añadidura por lo demás sumamente importante para la teología joánica. Ella define la «vida eterna» como el conocimiento del único Dios verdadero y de su enviado, Jesucristo, conocimiento lleno de afectividad que comienza en

la fe y que desde ahora comunica una cierta participación en la vida eterna.

De igual manera, en el versículo 12, la alusión a Judas, «el hijo de perdición», es una especie de rectificación del texto general de 10,28: «Yo les (= mis ovejas) doy la vida eterna y no perecerán jamás; nadie las arrebatará de mi mano.» Judas fue «arrebatado» de la mano de Jesús. Admito aquí la reserva señalada por R.E. Brown. Boismard (*L'Évangile de Jean*, p. 392-394) es mucho más drástico. Este autor atribuye la composición del conjunto del capítulo a la tercera etapa redaccional de su teoría general (Juan II-B); pero pone aparte «las añadiduras de Juan III»: el v. 3, el v. 8*c*, el v. 12*b* y los v. 19-21; considera que estos últimos constituyen un doblete parcial de los v. 22-23. Esta posición está ligada a la cuestión de la estructura interna de la oración.

c) Crítica literaria: el plan del texto

Es considerable el número de estructuras propuestas para explicar el orden interno de Jn 17. En su comentario, R.E. Brown expone las que se defendían hasta 1970 (t. II, p. 748-751). Me adhiero a su propuesta constatando que el texto mismo señala el comienzo de sus diversos «movimientos». Jesús ora primero al Padre pidiéndole que le glorifique, recordando su obra aquí abajo (v. 1-8). Prosigue después: «... Te ruego por *ellos...*» (v. 9-19). Luego ensancha aún más su horizonte: «No ruego sólo por éstos, sino también por *aquellos que creerán en mí* por medio de sus palabras» (v. 20-26). Al adoptar este plan, que tiene un fundamento material en el texto, excluyo la «añadidura» de los v. 19-21 que pretendía reconocer Boismard. De toda manera, no es preciso encontrar en el desarrollo del texto una lógica occidental y moderna. Hay repeticiones y reanudaciones, una gran densidad de pensamiento no obstante la pobreza del vocabulario, y una estructura de frases emparentadas con el semitismo en el que el autor se encuentra sumergido.

¿Debemos afirmar que se trata de la traducción griega de un original arameo, según la tesis de Burney (1922)? Este autor ha señalado los indicios que hablan en este sentido. Incluso ha llegado a retraducir el texto del *Prólogo* de Juan al dialecto de Galilea, desgraciadamente más tardío (*The Aramaic origin of the fourth Gospel*, p. 40s). Yo me inclino a pensar, sin embargo, que el autor piensa en esta lengua y que conserva sus pautas gramaticales cuando escribe en griego. No entro en la tesis, sin fundamento sólido y sin verdadero interés, que propone la búsqueda de un original hebreo bajo este texto de Juan. En resumen, a pesar de las repeticiones que añaden generalmente un pequeño detalle a la expresión precedente de la misma idea, pienso que el conjunto goza de una construcción sólida, en la que se han introducido en fechas más tardías dos breves glosas. No voy a discutir aquí ni la identidad del autor del Evangelio, ni la fecha de la redacción de éste, aunque dicha fecha no puede ser muy temprana[7]. Habría que tener gusto por la paradoja para ver en Juan el Evangelio más antiguo, compuesto en los años treinta. (No cito bibliografía que defienda este punto de vista, pero existe.) Esto no merma lo más mínimo el valor de *testimonio* dado por el evangelista, pero ayuda a comprenderlo correctamente: él no tiene en cuenta exclusivamente la historia de Jesús considerada desde el punto de vista *empírico,* sino que apunta a la *comprensión* atinada y profunda de su persona, de sus palabras y de sus actos en la realización del plan de Dios.

7. «En cuanto a la redacción final, no es posible remontarse más allá del año 80 ó incluso del 90. Si el Evangelio fue escrito después del Apocalipsis, debemos detenernos en los alrededores del año 100» (A. Feuillet, en A. Robert y A. Feuillet, *Introducción a la Biblia* II, Herder, Barcelona ^{3}1970, p. 595). No cabe acusar a Feuillet de falta de seriedad, de poco espíritu de fe o de seguir irreflexivamente la exégesis alemana. En *Évangiles et tradition apostolique*, p. 121s, he citado en el mismo sentido el *Manuel d'Écriture Sainte* de Bacuez y Vigouroux, publicado en 1904, libro de talante conservador y tradicional. El pasaje citado argumentaba *desde la crítica interna* del Evangelio.

2. Situación de la oración en el Evangelio

a) El contexto

La oración, en la que el movimiento de intercesión se entremezcla con las peticiones, tiene innegables afinidades temáticas con los discursos de despedida de Jesús (Jn 13,11-14,31 y 15,1-16,33), sea cual sea la complejidad que tengamos que reconocer en ellas. No existe razón alguna para desplazar la oración del lugar que ocupa y situarla detrás del capítulo 13 (Bultmann). Encaja de forma espléndida al final de los discursos de despedida (Brown). Pero, dicho esto, tenemos que añadir que este texto se inserta en su contexto actual como una pieza en la que no existe transición alguna, ni indicaciones sobre su localización exacta. He señalado, al hablar de la alegoría de la vid (Jn 15,1-8), que la continuación de Jn 14,31 se encontraba primitivamente en Jn 18,1. Los capítulos 15-16 son ya una repetición de temas expuestos en los capítulos 13-14, y por consiguiente constituyen una añadidura de un estadio redaccional más tardío. Otro tanto hay que decir del capítulo 17, aunque cabe preguntarse de dónde viene.

b) Los indicios internos de la situación

El análisis de la oración ilumina en alguna medida su situación. Ante todo, hay que señalar la introducción del tema de la «hora» de Jesús («Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo», v. 1*a*).

Este tema reviste importancia en el desarrollo del drama evangélico. Dejando a un lado Jn 2,4, cuya interpretación se discute, se nota enseguida los casos en que el evangelista señala que los enemigos de Jesús no pueden poner la mano sobre él «porque todavía no había llegado su hora» (7,30 y 8,20). En el discurso a los griegos Jesús declara: «Ha llegado la hora...» (12,23), y la afronta con angustia porque ella será la hora de su muerte, de su «elevación» en la cruz.

Pero precisamente entonces será glorificado el nombre del Padre, pues Jesús no vino para otra cosa que para llegar a esta hora (12,27). El relato de la cena se abre con estas palabras solemnes: «Sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (13,1). La oración de Jn 17 es el eco de esta noción: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti» (17,1).

La hora de Jesús tiene, pues, dos vertientes. Contemplada desde un ángulo externo y empírico, es la hora de su muerte en medio del sufrimiento. Contemplada bajo el prisma del plan de Dios, que para Jesús engloba «el después de la muerte», es la hora de su glorificación. Los dos aspectos confluyen en la idea del paso «de este mundo al Padre» (13,1). Desde este punto de vista, Jn 17 es «la oración de la hora de Jesús», como había señalado atinadamente A. George, *L'heure de Jean 17*, RB 61 (1954) 392-397; cf. F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, t. III/1, París 1966, p. 245s.

Pero, ¿dónde y cuándo se sitúa esa «hora»? El contenido interno de la oración encierra contradicciones mínimas que obligan a reflexionar. La obra de Jesús, es decir, la manifestación del nombre del Padre a los hombres, está realizada ya (17,6). Los discípulos de Jesús han sido enviados al mundo, como Jesús había sido enviado por el Padre (17,18). Jesús les ha dado incluso la gloria que el Padre le dio a él (17,22). Todas estas cosas hacen referencia a la situación de Cristo glorificado, o al menos al momento en que el Padre le glorifica. De hecho, él puede decir: «Ya no estoy en el mundo» (17,11*a*); y, posteriormente, en dos ocasiones, se dirige al Padre y dice: «Voy a ti» (17,11*b*.13*a*). Desde este punto de vista, es claro que el evangelista quiere exponer la oración de Cristo glorioso en favor de sus discípulos y de aquellos que creen en él gracias a la palabra de ellos. Utilizando una expresión de la carta a los Hebreos, podemos decir que quien habla es el Cristo «siempre vivo para interceder en (nuestro) favor» (Heb 7,25). Tal es normalmente el «marco vital» de la oración. O, más exactamente, ella acompaña su «paso» de este mundo al Padre, que tiene, como doble

vertiente, el abandono de este mundo y la entrada en la gloria del Padre. Por eso, tras decir que él «no está ya en el mundo» (v. 11), Jesús continúa: «... y digo estas cosas en el mundo para que tengan en sí mismos mi alegría colmada» (v. 13*b*).

El juego de los tiempos verbales y las alusiones contrarias a los «lugares» ponen de manifiesto así que la oración flota entre la tierra y el cielo, entre el tiempo y la eternidad. «La "oración de la hora" es simultáneamente la de la cruz y la de la gloria» (E. Cothenet, *El cuarto Evangelio*, en *Introducción crítica al N.T.* II, Herder, Barcelona 1983, p. 256; ed. orig. franc., París 1977). Al no poder exponer directamente la oración de Cristo glorioso, el evangelista la sitúa en un emplazamiento estratégico: en el umbral de la pasión, que va a obtener la glorificación de Jesús en virtud de su amor al Padre y a los hombres. Pero ésta no pasa de ser una situación literaria. De esa manera, la oración «expresa la significación del drama que va a abrirse con la pasión y los frutos que de ella se derivarán para la Iglesia» (E. Cothenet, l.c.).

3. Las dimensiones «evangélicas» del texto

Esta situación especial del texto invita a comenzar aquí la investigación por la actualidad eclesial de la oración de Cristo, para de ahí remontarnos hacia la historia terrestre de Jesús y detectar quizás reminiscencias escriturísticas.

a) La actualidad eclesial

Cuando Cristo, por su muerte, ha pasado «de este mundo al Padre», ha pasado también del tiempo a un «más allá» del tiempo: existe todavía una duración, pero ya no hay sucesión de tiempo. Su glorificación lo introduce en la duración propia de Dios, en la eternidad. Desde ese momento, la oración que Juan pone en sus labios en el momento en que va al Padre (17,13*a*), se hace oración eterna y abarca todo el tiempo de la Iglesia.

Y hay que leerla desde ese prisma para comprender el alcance de los temas que el evangelista ha introducido en ella. Por su glorificación final (17,1), Jesús ha encontrado de nuevo la gloria que había tenido antes de que el mundo existiera (17,5). Él ha realizado una determinada obra en el mundo, durante su paso entre los hombres, y la oración enumera varios aspectos esenciales de esa acción: ha realizado la obra que el Padre le encomendó (v. 4); ha manifestado su nombre a los hombres que el Padre le dio (v. 6), de suerte que ellos han creído (v. 8*d*); los ha guardado en el nombre del Padre (v. 12); les ha dado su palabra (v. 14); les ha dado la gloria que el Padre le había dado a él (v. 22); les dio a conocer el nombre del Padre (v. 26)[8].

Pero este recuerdo persigue una única finalidad: la de introducir las súplicas que Cristo formula *actualmente* en favor de los suyos, y la descripción de la obra que él realiza desde entonces. Se benefician de ella cuantos le han sido dados por el Padre (v. 2.6.9.24). A éstos, Jesús quiere darles la vida eterna (v. 2), comunicarles su alegría colmada (v. 13), santificarlos en la verdad (v. 19), conseguir que sean uno, como él es uno con el Padre (v. 21-23), hacer que estén —por la fe— allí donde está él: en la gloria (v. 24), seguir dándoles a conocer el nombre del Padre y comunicándoles el amor con que el Padre le ha amado (v. 26). Pero tenemos que señalar una particularidad de esta oración de Cristo glorioso. Pronunciada esta oración, según su situación literaria, en el momento en que Jesús pasa de este mundo al Padre, ella distingue dos tiempos en el futuro, que constituye el «tiempo de la Iglesia» (término ausente en el cuarto Evangelio): el primer tiempo es el de los discípulos que han recibido la palabra directamente de Jesús y a los que ha enviado al mundo (v. 18); el segundo tiempo es el de los oyentes de la

8. G. Ricciotti escribía en su *Vida de Jesucristo* a propósito de Jn 17: «Es la oración más larga de Jesús recogida en los Evangelios. Y Juan, con una finura experta hizo que este inestimable tesoro, descuidado (¡?) por los Sinópticos, no se perdiera, considerándolo con razón como *un resumen de toda la acción de Jesús,* una última flor de fuego, en cierto sentido, abierta en la cima de su vida. Sobre esta flor luminosa sólo se encuentra la morada del Padre celestial» *(Vie de J.-C.,* París 1954, n.° 553, p. 612).

palabra de los discípulos, oyentes que creen en Jesucristo gracias a la palabra escuchada de los discípulos (v. 30). Esta última alusión, ¿no define el tiempo en que vive el redactor del texto?

Tenemos ahí una perspectiva «historial» indefinida en la que prosigue la intercesión de Jesús, actualizando incesantemente los temas de la «oración de la hora». Digo «historial» y no «histórica» porque no se contempla el desarrollo de la historia desde el prisma de la observación empírica, sino, por una parte, desde la perspectiva de las relaciones entre el Padre y Jesús y paralelamente, por otra parte, desde la vertiente de las relaciones de los discípulos y de aquellos que crean en la palabra de éstos. En resumen, la «oración de la hora» reúne todos los aspectos importantes de la vida eclesial. Ni siquiera olvida que el «mundo», malo por definición, no puede menos de odiar a cuantos creen en el nombre de Jesús (v. 14). Pero Jesús no pide al Padre que los saque del «mundo». Se limita a pedir que los preserve del mal (v. 15). Tenemos la perspectiva de persecución, abierta a la Iglesia «peregrina». Pero sus miembros serán «uno en nosotros», dice Jesús al Padre, «como tú en mí y yo en ti» (v. 21). Al menos, eso es lo que pide para ellos. Conectamos así con una indicación del segundo discurso de despedida: «Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros» (15,18).

No pretendo en modo alguno decir que esta perspectiva estuviera ausente del pensamiento de Jesús, pues él mismo fue blanco del odio de sus adversarios (cf. Mt 24,9 y 10,22), pero en la rememoración de sus palabras al respecto se refleja la época en que la experiencia de la Iglesia perseguida les devolvía toda su actualidad. La redacción de la «oración de la hora» se hizo en función de esta actualidad.

b) La persona histórica de Jesús

¿Debemos concluir de ahí que el redactor-autor piensa en Cristo glorioso con una intensidad tan exclusiva que le lleva a despreocuparse de la personalidad de Jesús en su historia con-

creta? Para sostener tal opinión sería preciso olvidar las referencias a su obra en el mundo, diseñada a grandes rasgos. He enumerado anteriormente esos trazos generales, que resultarían absolutamente incomprensibles sin el conocimiento de sus actos y de sus palabras durante su vida mortal.

Al situar la oración en el umbral de la pasión, el evangelista propone una *interpretación* global de ésta para poner de manifiesto en ella la «hora» de Jesús que simultáneamente es el momento de su muerte y el de su glorificación. No *sufrió* su muerte de forma pasiva, sino que ella fue su *acto* supremo. Por eso Juan tiene sumo empeño en que los lectores creyentes penetren en el pensamiento profundo de Jesús en el momento en que él realiza este acto. Su punto de vista no coincide del todo con el de los Sinópticos. Como expresión última del pensamiento de Jesús, Lucas conservó tan sólo una oración de entrega de sí mismo en las manos del Padre (Lc 23,46). Marcos y Mateo insistieron en la experiencia de abandono del Padre, y pusieron en labios de Jesús moribundo el versículo inicial del Salmo 22. Juan invierte la situación y nos muestra a Jesús en su acceso a la gloria del Padre y en su intercesión en favor de los suyos. Ese hecho casa perfectamente con su relato de la pasión, en la que Jesús domina los acontecimientos y «da cumplimiento» a su obra (Jn 19,30) mediante el acto de su muerte.

Esto suscita evidentemente el difícil problema de la *literalidad* de la oración de Jesús como texto pronunciado tal cual en el momento en que lo sitúa su presentación literaria. Pero si se quiere insistir en este aspecto de su «historicidad», nos veremos abocados de manera inevitable a trampear con las alusiones a la actualidad eclesial contenidas en el texto. O tendríamos que especular diciendo que Jesús, anticipando a su pasión su glorificación futura, habría expresado por adelantado los temas de la oración de intercesión que haría tras esa glorificación. Pero, ¿no sería ésta una conjetura un tanto aventurada e imaginaria? Ya he apuntado anteriormente que la dimensión «historial» de esta oración, ligada objetivamente a la realización plena del plan de Dios, no termina con la muerte de Jesús, sino que prosigue con su glorificación y con su papel de mediador que obra aquí abajo

cuanto de positivo sucede en su Iglesia. ¿Tendremos que hacer que esta dimensión «historial» refluya hasta la «historicidad» terrestre de Jesús, situado en los umbrales de su pasión? En mi opinión, esto equivaldría a salirnos de los límites de la intención del evangelista. El objetivo principal de éste no consiste tanto en reproducir exactamente el texto de la última oración de Jesús —o más bien de su primera oración cuando «va al Padre» (17,13) y no se encuentra ya «en el mundo» (17,11*a*)—, sino en introducirnos en el punto más secreto y misterioso de su corazón en el momento en que él «va al Padre».

Ese movimiento interior de su oración se «eterniza» para que su intercesión en favor de los suyos se convierta en permanente. En «los suyos», que el Padre le ha dado (17,24), tenemos que ver no sólo a sus discípulos inmediatos, sino a todos aquellos que, a lo largo de la historia, creerán en él basados en la fe de la palabra de éstos. Tal es la verdadera «objetividad» del texto, la cual desborda los límites de un registro literal de la oración de Jesús *aquí abajo*. No debemos olvidar que, al formular la oración de Jn 17, Jesús no se encuentra ya en este mundo (17,11*a*). No se gana nada con violentarla para tener ese registro literal. Es sintomático que Lagrange haya eludido en su comentario la frase «Ya no estoy en el mundo» (*Commentaire*, p. 445), limitándose a citar una bellísima expresión de san Agustín: «Recomienda, pues, al Padre a aquellos a los que va a desamparar por su ausencia personal *(quos corpori absentia relicturus est).*» Jesús habla, pues, *como si se encontrara ya* en esa situación futura. Pero el texto dice literalmente que él está ahí. *La lectura objetiva del texto debe hacerse cargo de éste tal cual* es, aceptando que el evangelista haya penetrado intuitivamente hasta ese «centro» del pensamiento de Jesús, con la intención de introducir en él a sus propios lectores. Ésa es la verdadera objetividad del texto leído literalmente.

Sería imprudente negar a priori que tras él se escondan determinadas aseveraciones o formulaciones venidas de Jesús y vertidas posteriormente en estilo joánico con la intención de construir un texto que no se quede en una simple invención. Jesús oró por todos los suyos. Lucas ha conservado incluso un

logion relativo a la prueba que la pasión de Jesús constituirá para los suyos: Jesús oró por Pedro para que su fe no desfalleciera (Lc 22,32). Aquí, la intercesión es similar, pero el horizonte se ensancha hasta alcanzar las dimensiones de toda la historia futura. En el plano crítico no podemos decir más.

c) El trasfondo de las Escrituras

Por supuesto, no podemos concebir la esperanza de encontrar en las Escrituras más antiguas los trazos esenciales de esta oración. Ésta se encuentra relacionada directamente con la novedad absoluta de Jesús, Hijo de Dios «enviado al mundo» (17,18*a*) y que vuelve a su Padre (17,13*a*). Pero una alusión directa a propósito del pasaje que menciona la perdición de Judas (17,12*b*) atestigua la preocupación por el cumplimiento de las Escrituras. Si prestamos crédito al pasaje paralelo de Jn 13,18, esto remite al Salmo 41,5. Ello no pasa de ser un detalle que no concierne a los temas principales de la oración. En cuanto a éstos, habría que comenzar por llevar a cabo un estudio temático de todo el vocabulario fundamental utilizado a lo largo del camino: gloria/glorificar; obra; «antes de que el mundo existiera» (en Gén 2,1 el griego *kosmos* traduce el término hebreo *ṣaba'*, pero en otros lugares corresponde a *'olam/'alam*); salir del Padre (con *exerkhesthai*, como la Sabiduría personificada «salió de la boca del Altísimo», Eclo 24,3); enviar; dar y recibir la palabra; santo/santidad/santificar; verdad; creer, etc. En el fondo, todo el lenguaje utilizado es bíblico, pero la combinación de los términos es original porque se adapta al caso concreto de Jesús y al momento supratemporal en que se sitúa esta oración.

El hecho de que Jesús interceda por los suyos ha llevado a los comentaristas a designar el capítulo 17 del Evangelio de Juan como «oración sacerdotal» (D. Chyträus, en el siglo XVI). Jesús se comportaría como el sumo sacerdote en el momento en que va a ofrecer el sacrificio. La apelación no es equivocada si nos fijamos en su sentido general, pero no convendría extremar

el paralelismo pensando, por ejemplo, que el evangelista tenía en su mente el ritual de la expiación (Lev 16): en el momento de entrar en el cielo, Jesús se encontraría en una situación similar a la del sumo sacerdote judío que se preparaba para entrar en el santuario. En tal suposición, estaríamos proyectando indebidamente en el texto la tipología utilizada por la carta a los Hebreos (Heb 9,1-14). A. Feuillet insistió de manera especial sobre este paralelismo en su obra *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, (París 1972), explotando en este sentido los v. 17-19. Jesús diría ahí de manera equivalente: «Conságralos en la verdad... Por ellos me consagro (como víctima) a mí mismo, para que también ellos sean consagrados (como sacerdotes) en la verdad.» En mi opinión, esta interpretación violenta el sentido del texto, aunque es cierto que los temas «sacralidad/santidad/consagración» pertenecen efectivamente al lenguaje sacerdotal. Yo no buscaría, pues, el ritual de la expiación en el trasfondo de esta oración que busca la «santificación» o la «consagración» de los discípulos[9]. En efecto, 1Pe 2,9, mediante la cita implícita de Éx 19,5-6, extiende a toda la comunidad eclesial el vocabulario de la «santidad», de raíz sacerdotal.

En resumen, resulta difícil citar textos concretos que se «cumplirían» aquí. Pero nos encontramos en la confluencia de un gran número de temas mencionados en textos concretos y que alcanzan su «cumplimiento» global y su «plenitud» en la muerte, glorificación e intercesión eterna de Jesús: en la «hora de Jesús» «todo está cumplido» *(tetelestai*, Jn 19,30).

4. De lo «historial» a lo «histórico»

No es preciso que me detenga mucho en este punto. Lo he tratado al referirme a ambas «dimensiones» evangélicas del texto. Nos hallamos ante uno de los casos en que lo «histórico»

9. Véase, sin embargo, el comentario de R.E. Brown, t. II, p. 767: Jesús aparece aquí, dice, «cual sacerdote que se ofrece a sí mismo como víctima por aquellos que Dios le ha dado».

sólo se deja entrever, sin que realmente exista la posibilidad de trazar sus perfiles como experiencia empírica de los testigos de Jesús[10]. Únicamente podemos decir que la oración transmitida por Juan fue, y continúa siendo, una parte integrante de la *experiencia personal de Jesús* como mediador de la salvación. Recoge el punto de vista específico del evangelio como tal. El error de Loisy, denunciado por el decreto *Lamentabili,* consistió en afirmar que todos los propósitos de Jesús presentados en el cuarto Evangelio eran hijos de la imaginación y de la sensibilidad religiosas del *evangelista,* que no se habría preocupado en modo alguno de su enraizamiento histórico ni de su realismo objetivo. Pero esa afirmación de Loisy nació en un momento en que, tanto para los críticos liberales como para las autoridades dogmáticas, el concepto de historia era unívoco: se confundía la *verdad* de un texto narrativo (aquí, de una evocación de Jesús orando por los suyos y por toda la Iglesia) con la *exactitud material* de los detalles verificables integrados en dicho texto (aquí: las palabras narradas, que debían estar registradas en la memoria del evangelista tal cual fueron pronunciadas). Ni los historiadores, que vivían bajo el reinado del positivismo práctico, ni los exegetas ni los teólogos hacían las distinciones necesarias. Y tenemos que salir precisamente de ese atolladero. Personalmente, lo he intentado en otro lugar al reflexionar sobre la complejidad de la noción de historia[11].

5. Para una lectura «evangélica» de Jn 17

Aquí, la dificultad consiste en hacer una «composición de lugar» que nos presente a Jesús no en el cenáculo cuando ora por los suyos (emplazamiento literario de Jn 17) u orando al aire libre cuando va hacia Getsemaní (Lagrange), sino en el momento en que «va hacia el Padre» para «ser glorificado».

10. Para la distinción entre «historial» e «histórico», cf. *Los Evangelios y la historia,* Herder, Barcelona 1987, p. 113-115 (todo el *excursus* 4).

11. Cf. los análisis presentados en *Los Evangelios y la historia,* p. 100-113.

Este momento tiene dos rostros: uno, referente a la historia empírica, ha sido evocado con detalles diversos en los relatos evangélicos; el otro, conocido únicamente por Dios y de duración eterna, no puede ser representado en imágenes sensibles. Por consiguiente, el texto de Jn 17 me invita a fijar la mirada interior sobre el primer rostro para escuchar cómo Jesús ora al Padre e intercede por nosotros: se trata de su intercesión eterna.

En esta perspectiva, me detengo para reflexionar en cada uno de los «movimientos» de su oración. Aunque soy de los que han creído en él mediante la palabra de sus discípulos inmediatos (tercera parte), me encuentro también englobado, con los otros miembros de la Iglesia, en el grupo de discípulos que entonces constituyeron el núcleo inicial de esa Iglesia (segunda parte). Por consiguiente, me concierne cada una de las palabras de Jesús que evocan su obra, la de entonces y la de siempre: la preservación del nombre del Padre, la santificación (o consagración), la preservación del maligno, que no puede menos de agredirme en «este mundo» del que es el príncipe, la vida en comunión de Jesús para estar en comunión con el Padre, la unidad con los restantes miembros de la Iglesia que creen en él, el amor, etc. Encuentro ahí un número considerable de temas de reflexión contemplativa. Sería inútil desarrollarlos aquí. Pero debemos insistir en un punto: no tengo necesidad de trasladarme a la actualidad de las palabras pronunciadas *entonces* por Jesús durante su existencia terrestre, porque el evangelista me permite escuchar lo que Jesús dice *actualmente* cuando ora al Padre por los suyos. La situación de la oración en la actualidad cristiana, despegada de la historia del *pasado,* suelda estrechamente mi meditación a las operaciones críticas que he realizado al principio. Ellas me han ido introduciendo de forma normal, dando el mayor realismo objetivo a la oración que Jesús hace por nosotros en el momento presente.

Esta meditación centra mi mirada contemplativa en él, vuelto «hacia el seno del Padre» (Jn 1,18) en su glorificación final. Pero mis actividades sensibles desfallecen aquí y no puedo conservar más que una atención exclusivamente interior a esta realidad que mi percepción directa es incapaz de alcanzar. Sólo

puedo reanimar mi atención con ocasión de cada «movimiento» o «motivo» de la intercesión de Jesús, ya que estoy implicado personalmente en ella. El coloquio con Jesús sigue el desarrollo de esta oración: es mi respuesta a lo que Cristo glorioso pide al Padre por mí —por nosotros— y promete a los que creen en él. La expresión de la esperanza y del amor responde a la promesa y al amor anticipados.

CONCLUSIÓN



CAPÍTULO SEXTO

PARA LEER LAS PALABRAS DE JESUCRISTO

Al nombre de *Jesús* uno aquí intencionadamente el título de *Cristo* y le doy la plenitud de sentido que el mismo tiene en el encabezamiento del Evangelio según san Marcos: «Evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios.» En los capítulos anteriores he seleccionado un determinado número de dichos que se presentan bajo formas diversas: sentencias aisladas, la última de las cuales estaba engastada en un discurso; sentencias «enmarcadas» en un relato destinado a ponerlas en evidencia; parábolas que se desarrollan en «paroimias» en las alegorías joánicas; finalmente, oraciones, entre las que encontramos una que nos hace penetrar hasta la intercesión actual del Cristo glorioso. El tratamiento aislado de cada trozo respondía a una intención: la de experimentar un determinado método de lectura: una lectura plenamente «evangélica», en el sentido de que no se limitaba a buscar la literalidad de las palabras *originales* de Jesús (sus *ipsissima verba*), ni a analizar el contenido y alcance teológicos de las palabras presentadas por los evangelistas viendo exclusivamente en ellas *la fe* (o el sentimiento religioso) de la «comunidad primitiva», sino que se mantenían firmemente ambos puntos de vista al mismo tiempo y trataba de examinar su relación recíproca. Me quedan por tratar aún dos cuestiones: 1) ¿Cómo se llegó a organizar en los Evangelios un determinado número de «palabras» o «dichos» hasta formar «discursos» seguidos? 2) ¿Qué conclusión general debemos sacar sobre el método aplicado así? Podremos presentar de una forma rápida estos dos

puntos, tocados ya ocasionalmente a lo largo de los estudios de detalle.

I

DE LAS PALABRAS A LOS DISCURSOS

No cabe la menor duda de que Jesús pronunció en ocasiones discursos largos, pero eso no quiere decir que fueran conservados necesariamente. Así, por ejemplo, nos gustaría disponer de detalles, o al menos del sumario, de la homilía que Jesús pronunció en la sinagoga de Nazaret basándose en Is 61,1-2. Lucas convirtió esa homilía en el punto de partida de su ministerio público (Lc 4,16-22), pero se ha limitado a presentar una evocación rápida de su conclusión (4,21*b*). También desearíamos conocer el desarrollo de su primera predicación en las aldeas de Galilea, pero Marcos se contenta con resumirla en una frase clave (Mc 1,15). Sin duda, el desarrollo de tales temas debía llevar su tiempo; probablemente incluiría diálogos, referencias a las Escrituras, etc. No obstante, tenemos que contentarnos con una fijación sucinta cuya literalidad, por más fiel que sea, se debe a quienes cotejaron la tradición evangélica.

Las recopilaciones de los dichos de Jesús llegaron a acumular sin orden, pero no sin un trabajo de «formulación» literaria, materiales perfectamente auténticos. Para tener una idea de esto, no tenemos que dirigir nuestra mirada al apócrifo *Evangelio de Tomás,* aunque este relato, formado en ambientes gnósticos a partir del siglo II, pueda recoger en ocasiones el eco de perícopas presinópticas. Basta con examinar la «fuente complementaria» que Lucas utilizó colocándola en el marco de la subida de Jesús a Jerusalén (Lc 9,51-18,14): no podemos decir que los textos sigan un orden lógico o histórico en el sentido moderno de estos términos. Se trata de unos apuntes o guía de predicador que Mateo parece haber conocido, pero cuyas piezas ha dispersado en su síntesis mejor compuesta. Como no tenemos ya a mano la recopilación de los *logia* del Señor compuesta primera-

mente por Mateo «en lengua hebrea» —es decir, no griega, lo que incluiría el arameo—, no es posible especular sobre ese texto ausente, aunque es perfectamente legítimo suponer que un cierto cañamazo debe haberse conservado en el Evangelio griego que lleva el nombre de Mateo.

El problema real concierne a los discursos que se presentan como tales en los Evangelios sinópticos y en el Evangelio de Juan. ¿Fueron pronunciados por Jesús tal como aparecen en nuestros Evangelios?

1. Los discursos en los Sinópticos

a) Visión de conjunto

¿Qué se debe entender por «discurso»? La respuesta a esta pregunta no es nada evidente. Tomemos como ejemplo Lc 17,22-37. ¿Es este texto un «discurso sobre el día del Hijo del hombre»? La respuesta es no. Y se basa en que el ensamblaje de las palabras de Jesús carece de introducción narrativa y de «marco vital» (17,22*a* es convencional). Además, los paralelos dispersos de Mateo ponen de manifiesto que Lucas (o su fuente) se limitó a coleccionar una serie de *logia* que giran en torno al mismo tema. Por el contrario, Mc 6,8-11 contiene el resumen de un discurso: el del envío de los doce a misionar a las aldeas de Galilea. Está situado en un marco preciso, pero se reduce a jirones de frases que desafían toda corrección gramatical. Los paralelos de Mateo (Mt 10) y de Lucas (9,2-5 y 10,2-16) ponen de manifiesto que la tradición unánime conservó el recuerdo de este discurso. R. Bultmann atribuye a Marcos la iniciativa de esta «puesta en escena» artificial[1].

De hecho, Marcos señala en más de una ocasión que Jesús enseña en la sinagoga en sábado (Mc 1,21.39; 6,2) o, en los restantes días de la semana, en una casa (cf. 2,2; 3,32), al aire libre o en lugares no precisados (6,6*b*.34*b*). De todos estos dis-

1. R. Bultmann, *Histoire de la tradition synoptique,* p. 185s, cf. 551s.

cursos públicos, Marcos retiene sólo tres casos: el discurso en parábolas, que parece inaugurar un método nuevo (4,1-34), el discurso de envío a misionar (6,8-11), y el discurso escatológico (cap. 13). Lucas desdobla el discurso de envío a misionar, que le llega probablemente a través de dos fuentes distintas (9,3-5 y 10,2-18); conoce el discurso en parábolas, más breve en él (8,4-18), y el discurso escatológico (21,5-36), pero añade un discurso, en «un paraje llano», de una extensión considerable (6,17-49), y diversos relatos breves de instrucción (12,22-51; 13,22-30; 14,25-34; 15,1-31; 16,1-31, etc.).

Mateo ha sido el más consecuente en la organización de los materiales tradicionales, porque su libro se articula sobre cinco discursos que reconocemos por su fórmula conclusiva (Mt 5-7, cf. 7,28*a*; 10,5-42, cf. 11,1*a*; 13,1-52, cf. 13,53*a*; 18,1-35, cf. 19,1*a*; 24,1-25,46, cf. 26,1*a*). Encontramos dichos en los intermedios, entre discurso y discurso, pero están vinculados a episodios narrativos (sentencias enmarcadas, discusiones, instrucciones a los discípulos, parábolas, etc.). No es cuestión de examinar aquí detalladamente estos discursos. Sin embargo, se plantea un interrogante fundamental: ¿Hay que afirmar que Jesús pronunció esos discursos tal como se encuentran recogidos en los Evangelios, y en el marco en que aparecen? Hemos tocado indirectamente, en dos ocasiones, esta cuestión: cuando estudiamos una sentencia incorporada por Mateo en su recensión del discurso de envío a misionar[2], y a propósito de la sentencia sobre la venida final del Hijo del hombre, extraída del discurso escatológico[3].

En ambos casos vimos con claridad que los discursos en cuestión eran montajes artificiales de palabras de Jesús, organizadas en discursos seguidos con una finalidad práctica de enseñanza. Su punto de cristalización conservó un «marco vital» en el ministerio histórico de Jesús. Pero materiales de proveniencias diversas se aglomeraron alrededor de él en función de otro «marco vital», determinado por las necesidades prácticas

2. Cf. *supra*, p. 68-82.
3. Cf. *supra*, p. 93-141.

de la Iglesia para la que el evangelista había compuesto su síntesis evangélica. En su obra, nos topábamos en primer lugar con esta presentación «historial» de la enseñanza de Jesús, que subrayaba su permanencia y su actualidad. Los conjuntos literarios eran obra del evangelista, quien se basaba en fuentes escritas u orales. Para remontarse desde ahí hasta el discurso literal de Jesús en su marco originario había que realizar un trabajo de análisis minucioso que no siempre desembocaba en la determinación cierta de ese marco, aunque el juicio dado sobre la autenticidad sustancial de las palabras quedaba confirmado. Sólo percibíamos la docencia de Jesús a través de Mateo catequista. Podemos comprobar esta afirmación analizando la forma en que presenta el discurso programático de Jesús (Mt 5-7).

b) Un ejemplo: el discurso programático de Mt 5-7

Bibliografía sobre el Sermón de la montaña

Todos los comentarios del Evangelio de Mateo explican ampliamente el Sermón de la montaña. Indicaremos: M.-J. Lagrange ([3]1927), p. 74-159 («El programa de una nueva perfección que debe sustituir a la justicia legal», p. 74). J. Schmid (Herder, Barcelona [3]1981), p. 111-235 (sobre «el problema teológico del discurso», p. 225-233). J. Schniewind (NTD[8], 1956), p. 37-106 (subtítulo: «El Mesías de la palabra»). P. Bonnard ([2]1970), p. 54-111. J. Radermakers (1972), p. 77-110. E. Schweizer (NTD[13], 1973), p. 44-135. F.W. Beare (1981), p. 123-201. U. Luz (EKK, t. I, 1985, p. 183-420).

Comentario sinóptico: M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles*, t. II, p. 125-158 (trad. cast., Desclée de B., Bilbao 1975, 1977; distingue tres etapas redaccionales, además de un relato primitivo ampliado ya por Lucas).

Estudios concretos: J. Dupont, *Les béatitudes*, t. I, Brujas-Lovaina 1958, p. 41-204 (análisis del conjunto del discurso, con indicación de los materiales propios de Lucas y de Mateo). W.D. Davies, *The setting of the Sermon on the mount*, Cambridge 1964; *Pour comprendre le Sermon sur la montagne* (1966), trad. franc., París 1970 (situación de la obra en el marco judío y en el Nuevo Testamento). R. Schnackenburg, *L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*,

trad. franc., Brujas-París 1971, p. 105-150 (trad. cast., Verbo Divino, Estella ²1973). G. Strecker, *Les macarismes du Discours sur la montagne*, en M. Didier (dir.), *L'évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie*, Gembloux 1972, p. 185-208. Bibliografía general en el comentario de U. Luz, p. 183-185.

Lucas y Mateo han conservado el recuerdo de un discurso inaugural de tono muy solemne (Mt 5-7 y Lc 6,17-49)[4]. En ambos evangelistas se abre con las bienaventuranzas y se cierra con la parábola de las dos casas, una de ellas construida sobre arena, y la otra sobre roca (Lc 6,47-49 = Mt 7,24-27). Pero este discurso no tiene exactamente el mismo lugar. En Lucas, sigue a la elección de los doce, realizada en la montaña (6,12-16); en Mateo, precede con mucho a esa elección (Mt 10,2-4). En Lucas, es pronunciado al bajar de la montaña (6,17*a*); en Mateo, Jesús sube el monte para pronunciar el discurso (Mt 5,1). En cuanto a los oyentes, en Lucas es un grupo numeroso de discípulos (6,17*b*.20*a*); en Mateo, los discípulos están cerca de Jesús, pero éste se dirige a la muchedumbre (Mt 5,1). Por consiguiente, tenemos que renunciar a reconstruir el marco preciso del discurso: ambos evangelistas han ofrecido una diversa presentación del discurso. La diversidad puede provenir de su(s) fuente(s) o de la intención didáctica propia de cada uno de ellos.

Los materiales constitutivos son mucho más abundantes en Mateo que en Lucas. Parece, sin embargo, que ninguno de los dos reproduce textualmente y sin retoque la(s) fuente(s) de la(s) que cada uno de ellos ha tomado los materiales. De lo contrario hemos de suponer que las fuentes contenían ya dos recensiones bastante diferentes de las palabras de Jesús. Se ve esto claramente en las bienaventuranzas (8 en Mateo; 4 en Lucas, seguidas de 4 imprecaciones): el enunciado primitivo de Jesús sólo nos es accesible a través del desarrollo teológico debido a cada evangelista. Ese enunciado es un hecho histórico, pero poseemos su eco fiel sólo en el anuncio eclesial del evangelio fijado por dos

4. Para el estudio del Sermón de la montaña, cf. la bibliografía que acabo de señalar.

autores diferentes (cf. los tres volúmenes de J. Dupont, *Les béatitudes*, Brujas 1958; París 1969 y 1973).

Encontramos paralelismos llamativos entre Lc 6,27-35 y Mt 5,39-46, pero el orden de los versículos no es el mismo y se dan diferencias de formulación. ¿Se deben ambas cosas a dos formas diferentes de la «Fuente» o al trabajo de refundición literaria llevado a cabo por los evangelistas? Podemos hacer la misma observación sobre Lc 6,36-37, comparado con Mt 7,1-2; sobre Lc 6,44-45, comparado con Mt 7,16-18; sobre Lc 6,46, comparado con Mt 7,21; e incluso sobre el final de Lc 6,47-49, comparado con Mt 7,24-27. En cuanto a Lc 6,39-42, hay que buscar sus paralelos en Mt 15,15 y 10,24-25. ¿Quién es el responsable de este desplazamiento, Lucas, Mateo o sus fuentes respectivas? Ese mismo desplazamiento abre una perspectiva sobre los artificios de composición empleados para reunir todas estas palabras del Señor. Por lo demás, el orden lógico de las palabras no es evidente, ni mucho menos. Y encontramos en Lucas dos empalmes que de modo manifiesto interrumpen el encadenamiento de las palabras (Lc 6,27*a*: «Pero yo os digo a los que me escucháis»; y 6,39*a*: «Les añadió una parábola»). Estos empalmes están ausentes en la armoniosa y estudiada composición de Mateo, y probablemente denotan un montaje artificial debido a Lucas o a su fuente. No voy a preguntarme por su naturaleza, por el autor ni por la fecha de esa fuente. Simplemente, me limito a constatar su presencia en el trasfondo del «discurso» presentado por Lucas.

Si nos centramos en el texto de Mateo, esto es más evidente aún. La composición del conjunto (Mt 5-7) es muy estudiada. Encontramos de entrada determinados trozos preexistentes que el evangelista ha retocado. Tenemos así cinco aplicaciones del principio relativo a la «justicia» evangélica: «Habéis oído que se dijo a los antiguos... Pues yo os digo...» (5,21-26.27-30.33-37.38-42.43-47). Todo ello está enmarcado por una introducción (5,20) y por una conclusión (5,48). El evangelista ha añadido una sexta aplicación que resume una perícopa situada más lejos (Mt 19,1-9, tomada de nuevo en 5,31-32). Ahora bien, el conjunto, ¿es un recitativo, venido tal

cual de Jesús como consecuencia de una memorización automática, o una composición catequética que ha tomado la sustancia de su enseñanza presentándola bajo una forma fácil de memorizar? Algunos paralelismos ocasionales podrían apoyar la segunda hipótesis (5,25-26 = Lc 12,58-59; 5,29-30 = Mt 18,8-9). Pero habría que poner sumo cuidado en no confundir este esfuerzo redaccional con una creación pura y simple: la autoridad con la que Jesús desborda la «letra» de la Ley afirmando reiteradamente «Pues yo os digo», es una innovación de la que el judeocristianismo habría sido incapaz sin una firme instrucción venida de Jesús. Encontramos después tres principios relativos a las obras de piedad que es preciso hacer en secreto: la limosna, la oración y el ayuno (6,1-4.5-6.16-18). La crítica de una falsa piedad atribuida a los «hipócritas» lleva el sello inconfundible de Jesús. Pero el evangelista se ha aprovechado del pasaje relativo a la oración para introducir ahí tres piezas que tocan el mismo tema: rechazo de una palabrería similar a la de los gentiles (6,7-8), el texto de la «oración del Señor» (= Lc 11,2-4, retocado y completado), la necesidad de perdonar a los demás para ser perdonado uno mismo (6,14-15; cf. Mc 11,25).

A continuación, determinados pasajes tienen un paralelo en el discurso programático ofrecido por Lucas (7,1-5 = Lc 6,37.41-42; 7,12 = Lc 6,31; 7,16-20 = Lc 6,43-45, en cuanto al sentido general; 7,21 = Lc 6,46, en cuanto al sentido; 7,24-27 = Lc 6,47-49). Encontramos ahí un principio ignorado por Lucas (Mt 7,6). Pero el resto se encuentra en Lucas en el estado disperso que tiene en su fuente complementaria: 6,19-20 = Lc 12,34-35; 6,22-23 = Lc 11,34-35; 6,24 = Lc 16,13; 6,25-34 = Lc 12,22-31; 7,7-11 = Lc 11,9-13 (con un final retocado por Lucas); 7,13-14 = Lc 13,24 (presentado como una «sentencia enmarcada»). Esta composición cuidadosa del texto, junto con el señalamiento de las fuentes literarias, muestra con claridad la intención didáctica del evangelista. No pretende repetir materialmente lo que Jesús había dicho en tal momento determinado de su ministerio, sino relacionar las palabras que pueden ampliar con fidelidad su programa primitivo de «vida evangélica» para proponerlo a la comunidad en la que el evangelista realiza su «servicio de la palabra». El Señor continúa diciendo a su Iglesia, en la perspectiva abierta por su resurrección, lo que Jesús había dicho en otro tiempo a un auditorio distinto y en circunstancias diversas.

La disposición general de las palabras en forma de «discursos» y los retoques literarios detectables por el estudio de los paralelos se llevan, pues, a cabo en una fidelidad viviente que supone la plena asimilación de toda la enseñanza de Jesús, dada en palabras y obras. Pero el evangelista, como por lo demás tampoco Lucas, no se siente ligado en modo alguno a una repetición mecánica, que se opondría frontalmente a la verdadera asimilación. La lectura «evangélica» del texto debe tener presente todo esto para acoger en bloque las dos recensiones del «discurso inaugural» en su alcance eclesial. Acto seguido se puede formular la cuestión de su marco primitivo y de su literalidad, en la medida en que todavía es posible detectarlos tras sus presentaciones actuales.

2. Los discursos en el cuarto Evangelio

a) Generalidades

Los Sinópticos procedieron de forma bastante parecida en la disposición de los discursos que jalonan las grandes etapas del ministerio de Jesús: Lucas se queda más cerca de las fuentes que reproduce; Mateo organiza de manera más sistemática sus materiales. En el cuarto Evangelio la manera de proceder es distinta. Hay «discursos de revelación» en una cantidad bastante considerable. Jesús no se expresa como en los Sinópticos, sino en el estilo de Juan, como se ve en el final de su conversación con Nicodemo, donde insensiblemente se pasa de su discurso a la reflexión del evangelista (Jn 3,11-15, seguido de 3,16-21). Ese mismo fenómeno se puede observar en el último testimonio del Bautista (Jn 3,27-30, seguido de 3,31-36). El episodio de la samaritana (Jn 4,4-12) no da lugar a un discurso, sino a una

serie de declaraciones reveladoras. Encontramos a continuación un discurso sobre la obra del Hijo (5,19-47) vinculado a la curación de un paralítico que llevaba enfermo treinta y ocho años (5,1-18). Viene a continuación el discurso sobre el pan de vida, ligado a la multiplicación de los panes y seguido por una crisis (Jn 6). Tenemos después las largas discusiones de Jerusalén en el marco de la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,14-44; 8,12-59); la compleja alegoría de la puerta y del pastor, vinculada vagamente a la curación del ciego de nacimiento (Jn 10, 1-21)[5]; las discusiones de la fiesta de la Dedicación (Jn 10,22-39); el discurso a los griegos (Jn 12,20-36), seguido de un fragmento de discurso sin contexto (12,44-50); y finalmente el discurso de despedida que sigue a la última cena, la complejidad interna del cual la he señalado ya antes (Jn 13,11-16,33)[6].

Son notables la uniformidad de estilo y de vocabulario. El semitismo del pensamiento, y a veces de la expresión, aflora por doquier. Pero, dado que el estilo y el vocabulario preferidos no son los de las palabras recogidas en los Sinópticos, el semitismo en cuestión debe ser atribuido al evangelista o a los redactores anclados en la misma tradición y que participaron en la fijación literaria del texto. En este punto, tenemos que hablar, al menos, de una «escuela joánica», a la que se deben también las tres cartas de Juan. Por lo que respecta exclusivamente al Evangelio, dejo a un lado cuestiones críticas muy discutidas: la del discípulo anónimo al que la actual conclusión del Evangelio vincula esta tradición (Jn 21,24); la de las etapas redaccionales por las que ha pasado esa tradición hasta recibir su forma definitiva; la de las fechas que se pueden atribuir razonablemente a estas etapas. He señalado en otro lugar[7] la existencia de dos datos entre los que existe una cierta tensión. Por una parte, la tradición joánica conserva el recuerdo exacto de lugares, instituciones y personas tal como eran *antes* de la guerra judía del 66-70. Y eso constituye un indicio seguro de su antigüedad. Pero, por

5. Véase *Los Evangelios y la historia,* p. 253-260.
6. Para el estudio de este discurso, véase p. 329.
7. Véase *Los Evangelios y la historia,* p. 259s.

otro lado, el carácter sumamente elaborado de la reflexión teológica lleva a los críticos más moderados y menos sospechosos de seguir la moda a considerar los años ochenta o noventa como fecha de la edición final de la obra (así A. Feuillet, en 1959[8]). Por esa razón, los comentaristas serios piensan en una reducción que se ha realizado a lo largo de un tiempo, en dos, tres o cuatro etapas: así A. Feuillet en la *Introducción a la Biblia,* vol. II; E. Cothenet en la *Introducción crítica al Nuevo Testamento,* vol. II; Brown y Schnackenburg en sus comentarios del Evangelio, por citar sólo algunos comentaristas católicos.

Por lo que respecta a este último punto, así como a la fecha de la edición final, no me convencen plenamente los argumentos expuestos recientemente por J.A.T. Robinson para defender no sólo la originalidad del cuarto Evangelio, que no depende de los otros tres, y su vinculación a la tradición propia de Juan, muy antigua en el fondo, sino incluso su mayor antigüedad que la de los sinópticos por encontrarse más próxima a la vida de Jesús (*The priority oh John,* Londres 1985, especialmente la p. 34 por lo que hace a la fecha de la edición del texto).

En estas condiciones, no podemos leer los discursos pronunciados por Jesús como si se tratara de copias al dictado en las que se habrían registrado sus palabras de forma completamente literal, al pie de la letra. Pero tampoco debemos excluir la posibilidad de que esos discursos conserven sentencias cuya literalidad se remonta a Jesús mismo. El sentido eclesial de esos discursos salta inmediatamente a la vista: desvela por completo, en una línea determinada que domina toda la teología joánica, el sentido de la existencia y el ser íntimo de Jesús, Mesías e Hijo

8. En A. Robert-A. Feuillet, *Introducción a la Biblia,* vol. II, Herder, Barcelona ³1970, p. 595 (ed. orig. franc., Tournai-París 1959). Aunque las opiniones de los Padres no imponen en este punto una solución necesaria a la ortodoxia, hay que señalar que, desde el siglo IV, se percibió cierta tensión entre la atribución del libro a Juan, hijo de Zebedeo, y la fecha tardía que una tradición bien asentada daba a la composición de este libro. Así, por ejemplo, algunos autores situaron la composición del libro en la extrema ancianidad de Juan, que habría vivido hasta el reinado de Trajano (así san Efrén, san Epifanio, etc.).

de Dios, al que debe darse fe (Jn 20,31). Pero este sentido eclesial, ligado a un trabajo redaccional al que ha sido incorporada la reflexión teológica del autor, carecería de sólida consistencia si su punto de partida no fuera la vinculación recíproca de los actos y de las palabras *reales* de Jesús durante su vida dramática. Tales son los dos principios que es preciso mantener simultáneamente y que valen tanto para los dichos de Jesús como para el relato de sus hechos.

b) El discurso sobre el «pan de vida»

Bibliografía en torno al discurso sobre el pan de vida

1. Para el estudio teológico y espiritual del discurso resulta siempre provechosa la lectura de los comentarios de san Agustín (*Tractatus in Iohannis Evangelium,* 25,7 hasta 27,12, ed. bilingüe latino-cast. en *Obras de san Agustín,* vol. XIII, Editorial Católica, Madrid 1955, p. 636-693) y de santo Tomás (*Super Evangelium S. Ioannis lectura,* ed. R. Cai, Turín [5]1952, p. 167-190). Repertorio patrístico en la *Catena aurea* de santo Tomás, ed. Guarienti, Turín 1953, p. 418-430. Se citan los Padres en el comentario de J. Maldonado, t. II, Maguncia 1854, p. 587-638 (trad. cast., *Comentarios a los cuatro Evangelios,* t. III, Editorial Católica, Madrid).

2. Comentarios modernos: M.-J. Lagrange ([3]1927), p. 158-196 (el autor, siguiendo a Ruch, admite que Juan agrupó en este lugar enseñanzas pronunciadas en diversas circunstancias, especialmente en lo que se refiere al final eucarístico de los v. 51-58; cf. p. 195. La comprensión de los lectores cristianos guía la redacción del texto). R. Bultmann (1953), p. 154-177, 214-215 (transposiciones constantes de textos, antisacramentalismo del comentario; trad. ingl. 1971, p. 209-237). E. Hoskyns-F.N. Davey (1947), p. 278-307. R.E. Brown (1966), t. I, p. 256-304 (bibliografía, p. 303s). H. van den Bussche, *El Evangelio según san Juan,* Studium, Madrid 1972 (ed. orig. fran., *Jean,* 1967), p. 296-347. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan,* vol. II, Herder, Barcelona 1980 (ed. orig. alem., 1971), p. 55-125 (desplazamiento del capítulo, discusión crítica del pasaje eucarístico). C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio,* Cristiandad, Madrid 1978. M.-E. Boismard-A. Lamouille, *L'Évangile de Jean,* París

1977, p. 189-209 (teoría crítica de los tres estratos redaccionales). C.K. Barrett ([2]1978), p. 281-308.

3. Estudios sobre el discurso: A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie,* NRT 82 (1960) 803-822, 918-939, 1040-1062 (= *Études johanniques,* Brujas-París 1962, p. 47-129). La bibliografía remite a estudios más antiguos; se pueden mencionar: O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Évangile johannique,* París 1951, p. 62-69; J. Jeremias, *Jo 6,51c-58, redaktionell?,* ZNW 44 (1952-53) 256-257; G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannesevangelium,* ZNW 47 (1956) 161-169; X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie,* RSR 46 (1958) 481-523. A. Ambrosiano, *La dottrina eucaristica in san Giovanni secondo le recenti discussioni tra i protestanti,* en *San Giovanni* (XVII Semana bíblica italiana), Brescia 1964, p. 187-205. H. Klos, *Die eucharistische Rede in Jo 6,* en *Die Sakramente im Johannesevangelium,* Stuttgart 1970, p. 59-69 (bibliografía en las notas). Cf. J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1980 (según J. Jeremias, Jn 6,51*c*-58 es una cita eucarística seguida de un comentario; una homilía sobre las palabras de la cena, inteligible sólo para los iniciados). F.-M. Braun, *Le pain descendu du ciel, Jean le Théologien,* III/2, París 1972, p. 187-199.

Como ejemplo concreto, leeremos el discurso vinculado a la multiplicación de los panes (6,1-15). Nos es presentado como una instrucción sinagogal pronunciada en Cafarnaúm (6,59). Dejamos a un lado la crisis que le sigue y que desemboca en la confesión de fe de Pedro (6,60-71). Tras la introducción narrativa del discurso, en la que por cierto no se trata de la reunión sinagogal (6,22-25), tenemos una serie de declaraciones interrumpidas por preguntas o reflexiones de los oyentes (6,25.28.30-31.34*a*.41-42.52). Como suele suceder en Juan, la incomprensión o la oposición del auditorio cumple una función literaria muy precisa: la de relanzar la atención y dar pie para que Jesús prosiga y vaya más lejos en sus declaraciones. Cuando se evalúa la duración del discurso leído en voz alta, se ve con toda claridad que no nos encontramos ante la reproducción literal del diálogo. Pero una buena exposición que resume correctamente lo que se ha dicho es preferible a un registro mecánico de algunas frases puestas unas junto a otras.

Aquí, se reconstruye con posterioridad a los hechos la confrontación entre Jesús y su auditorio judío. Uno de los rasgos del autor es el de caracterizar a los oyentes hostiles de Jesús llamándoles «los judíos» (6,41.52), como si Jesús, sus discípulos y el evangelista no fueran también judíos. Sería absurdo traducir «los habitantes de Judea», pues nos encontramos en Galilea, en Cafarnaúm, y el auditorio está compuesto por la muchedumbre galilea que había seguido a Jesús a la otra orilla del lago de Tiberíades. La explicación es mucho más sencilla: «los judíos» constituyen en tiempos del narrador una categoría social y religiosa que se ha desvinculado por completo de los discípulos de Jesús. Y esto nos lleva a los años 80-100.

El discurso se compone de dos partes distintas. En la primera, Jesús mismo es el «pan de vida» (6,35) o el «pan vivo» (6,51), dado a los hombres por el Padre y bajado del cielo (6,26-51*a*). Da la vida eterna y asegura la resurrección en el último día (6,40*b*). Pero su ingestión es simbólica: consiste en venir a Jesús y en creer en él, por docilidad a la enseñanza del Padre (6,45-46). La imagen del pan, transvasada para designar el alimento que viene de Dios, es sugerida por una alusión bíblica (el maná: 6,31s) y por la experiencia reciente de la multiplicación de los panes, multiplicación que el auditorio de Jesús no ha comprendido (cf. 6,26). Pero el banquete ofrecido por Jesús, «pan de vida», recuerda, rasgo a rasgo, el banquete simbólico de la sabiduría (Prov 9,1-16 y sobre todo Eclo 24,19-22, cuyo versículo 21 es citado a contrapelo en Jn 6,35*b*). La segunda parte del discurso se inserta en la primera (6,51). Pero la situación se invierte en alguna medida. Jesús ya no es el «pan vivo» dado a los hombres por el Padre. Se convierte en el donador: «El pan que *yo os daré* es mi carne, para la vida del mundo» (6,51*b*). Aunque el texto griego presenta aquí la partícula *de*, muy característica de la lengua, la redundancia del pronombre personal delata un buen arameísmo, que no es preciso traducir literalmente. Hagamos una sencilla retraducción: *w^{e}laḥma' di 'ana' 'enten biśri hu' 'al ḥayyê 'al^{e}ma'*.

Esta segunda parte es evidentemente eucarística. Se habla de «comer la carne del Hijo del hombre» y de «beber su sangre»

para tener la vida (6,53). La pareja de términos «carne y sangre» es más característica del lenguaje semítico que la pareja «cuerpo y sangre», muy griega, utilizada en los cuatro relatos de la última cena. Desde el punto de vista semántico, es posible que un arameo *biśra'* haya sido traducido aquí al griego por *to soma*, para evitar el equívoco o la resonancia peyorativa del término *he sarx*. Pero Juan no tiene interés alguno en evitarlo desde el momento en que ha dicho claramente en el *Prólogo* de su Evangelio: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). No hay lugar para insistir sobre el carácter durísimo del verbo *trogo* (lit.: «masticar», 6,54.57.58), pues Juan lo utiliza también en una cita del Salmo 41,10 que sirve para designar a Judas: «El que *come* mi pan ha levantado contra mí su talón» (13,18*b*). Hay que decir que se utiliza un lenguaje muy semitizante para hablar de la comida eucarística.

¿A quién va dirigida esta instrucción sacramental, y quiénes son los judíos que protestan diciendo: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» (6,52). No cabe la menor duda de que los contemporáneos de Jesús habrían reaccionado de la misma manera. Pero no es muy probable que Jesús les diera una instrucción comprensible, enteramente relativa a un acontecimiento futuro e imprevisible, incluso para sus apóstoles: la institución de la eucaristía durante la última comida que compartió con ellos. Tan es así que críticos serios (A. Feuillet, *Études johanniques*, p. 121) han buscado en la cena el «marco vital» de la instrucción eucarística recogida en Jn 6,53*b*-58. De hecho, la conclusión del v. 59, que sitúa todo el discurso en la sinagoga de Cafarnaúm, se comprendería bien tras la última frase de la primera parte: «Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre» (v. 51 *a*). En tal caso, los versículos 51*b*-52 serían un simple apéndice literario debido a la inserción del pasaje eucarístico en un texto preexistente. El murmullo atribuido por el evangelista a muchos de los discípulos (6,60-61*a*) estaría motivado por la última frase del discurso: «Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; quien coma de este pan vivirá eternamente» (v. 51*a*). A lo que replicaría Jesús con lógica: «¿Esto os escandaliza? Pues, ¿y si vierais al Hijo del

hombre *subiendo* a donde estaba antes?» (v. 61*b*-62). La *fe* en Jesús, pan vivo *bajado* del cielo, constituía el tema de la discusión precedente. Ahora bien, los murmullos suscitados por algunos discípulos le dan a entender a Jesús que algunos de éstos *no creen* (v. 64*a*). Cabe entrever, pues, una añadidura secundaria de los versículos 53-58 en un texto que giraba por completo en torno al problema de Jesús pan de vida bajado del cielo.

Pero el relato de la instrucción eucarística (v. 53*b*-58) en el marco de la cena deja abierta la cuestión de la sutura redaccional en que los judíos dicen: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» (v. 52*b*). No se trata de una transición banal prestada a los oyentes de Jesús para servir simplemente de paso. Siguiendo su costumbre, el evangelista superpone y fusiona el horizonte del tiempo de Jesús y el de nuestro propio tiempo. Lo que el evangelista recoge aquí continúa siendo la *objeción fundamental que los judíos de su tiempo oponen a la práctica eucarística de la Iglesia:* ridiculizan la idea de «comer la carne de Jesús». Y es claro que esta grotesca incomprensión de la realidad sacramental no ha perdido toda su actualidad. No hace mucho tiempo se podía leer en la primera página de un importante periódico francés una crónica que se titulaba *Buscando a quién devorar: antropofagia, sacrificios humanos e inmortalidad,* «Le Monde», 21-22 de enero de 1981, y que detectaba en la eucaristía un rasgo de antropofagia primitiva: «comer la carne» y «beber la sangre».

De hecho, *el texto del evangelista encuentra su actualidad en el tiempo de la Iglesia.* La carne y la sangre son las de Cristo *resucitado,* al que los creyentes son «incorporados»: él permanece en (ellos) y (ellos) en él (6,56). A la incomprensión de los judíos el evangelista opone un principio que, en parte, es una respuesta *ad hominem:* si creyeran en la resurrección de Cristo, entrarían en la lógica de esta fe, y el rito de la «cena del Señor» (1Cor 11,20) tendría sentido para ellos. Esta observación invita, ante todo, a hacer una lectura eclesial de la instrucción sobre la eucaristía (6,53-58). Cristo glorioso la dirige a sus fieles para suscitar en ellos una fe y una esperanza que sobrepasan a las de los israelitas en el desierto. Éstos comieron el maná,

y después murieron (v. 58*b*). Por el contrario, quienes participan sacramentalmente de la carne y sangre de Cristo resucitado —es decir, de su ser glorificado— reciben de él una promesa de vida eterna, desde ahora y para siempre, y una promesa de resurrección en el último día (6,54).

Las palabras de Jesús no pueden ser comprendidas por sus oyentes mientras éstos no tengan *una experiencia práctica de la eucaristía*[9]. Pero son también una apología indirecta del rito frente a «los judíos» que lo critican y se mofan de él. Si se tiene en cuenta todo esto, se consigue una excelente lectura «evangélica» de la instrucción sobre la eucaristía. El redactor final del capítulo no ha insertado por casualidad estos versículos tras el discurso sobre Jesús «pan de vida». Su montaje literario supone que él releía este discurso en la misma perspectiva: el tema del «pan», ¿no sugería ya de por sí el de la eucaristía (comparar 1Cor 10,16*b*)? Sin perder de vista el enraizamiento histórico de las palabras de Jesús a continuación del relato de la multiplicación de los panes (cf. 6,26), el redactor entendió que todo el discurso iba dirigido en el momento presente a los hombres —en primer término a los judíos— que se dejaban «atraer» por el Padre (6,44s). Quien habla aquí es Cristo glorioso, al que encuentran quienes creen en él.

En primer lugar, hay que percibir la dimensión eclesial del texto, siempre actual para los lectores de todos los tiempos, pues tiene un valor globalizador. El Cristo resucitado y glorificado da plena resonancia a cada una de las palabras que pudo haber pronunciado en otro momento, en el cuadro histórico en que el evangelista las sitúa. Las preguntas (v. 28), las cuestiones (v. 30-31), las murmuraciones (v. 41-42), las discusiones (v. 52) y el rechazo (v. 60) de los judíos contemporáneos de Jesús no son algo pasado, sino que continúan repitiéndolos los judíos incrédulos de todos los tiempos y, con ellos, todos los hombres, de los que los oyentes directos de Jesús fueron los paradigmas vivientes. No hay duda, pues, de que el evangelista narra el pasado pensando en el presente. Hay que tomar con-

9. Para el estudio de este discurso, véase la bibliografía de p. 354s.

ciencia de ello si se quiere acoger su mensaje con toda la profundidad que depositó en él.

Una vez hecho esto, se puede emprender también un estudio histórico al estilo de los modernos, que sienten curiosidad por el pasado como tal. Pero en seguida topamos con los límites de lo que se puede hacer en este campo. En efecto, el evangelista, sin perder contacto con la realidad de Jesús «venido en la carne», aplicó en su reconstitución del discurso de Jesús el principio formulado al final del capítulo: «El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida» (6,63). Este principio determina el punto de vista en el que se situó al evocar el pasado de Jesús. Sin duda su relato conserva el recuerdo de la petición de una señal, petición enunciada por los contemporáneos de Jesús tras la multiplicación de los panes (Jn 6,30-31) y que guarda paralelismo con un relato similar de los Sinópticos (Mc 8,11-13; Mt 16,1-4; cf. Lc 11,29-32). El evangelista reconstruyó el discurso sobre Jesús «pan de vida» como respuesta a esa petición. Pero resulta difícil dar con la literalidad de las palabras primitivas de Jesús tras una formulación en la que las palabras de Cristo glorioso aparecen siempre en filigrana.

De principio a fin, la interpretación joánica de las palabras primitivas confiere al discurso toda su densidad, de forma que su contenido teológico salta a la vista en seguida. El tema eucarístico de los v. 53-58 confiere una resonancia especial a toda la parte que los precede (v. 27.32-33.35-40.44-51). La fe, por la que se va a Cristo, logra su traducción suprema en la práctica eucarística. Cristo se revela a los hombres como «pan de vida» a través de estas dos vías conjugadas. Mas, para que esto apareciera con claridad fue necesario que Jesús «diera (su) carne para la vida del mundo» (v. 51*b*). La pasión y la resurrección de Jesús preceden lógicamente a la práctica eucarística de su Iglesia. Cualesquiera que fueran las instrucciones que Jesús dio a sus discípulos antes de su muerte, ahora habla Cristo *en su gloria* para invitar a los creyentes a comer su carne y a beber su sangre. La historia empírica y la literalidad exacta de las palabras pronunciadas son asumidas dentro del contexto de un

anuncio evangélico que se sitúa en el nivel «historial» del plan de Dios.

Se puede encomendar a la crítica bíblica, en la medida de sus posibilidades, el cuidado de investigar las palabras precisas que Jesús pudo decir en la sinagoga de Cafarnaúm tras la multiplicación de los panes. El evangelista no pretendió satisfacer esta curiosidad, ciertamente legítima. Su objetivo se encontraba más lejos y más arriba. Por lo que hace a la «letra» del discurso en sí, éste contiene al menos dos partes, de proveniencia diversa (6,26-51*a* y 6,53-58). No se excluye que la primera parte englobe determinado número de *logia* originales, presentados en forma de discurso a causa de su coherencia temática. Pero la construcción del conjunto en forma de diálogo es obra del evangelista, que dio así forma literaria a su intención didáctica[10]. El creyente no tendrá impedimento alguno para hacer una lectura sencilla y directa del discurso, dejándose llevar por el impulso interno del texto. El Cristo glorioso se dirige de esa manera a él, directamente. Y el creyente le responde mediante su vida de fe y su práctica eucarística. En esta perspectiva, aparece como muy secundaria la investigación crítica que he esbozado. Como dice la segunda conclusión del cuarto Evangelio al hablar del «discípulo al que Jesús amaba», «éste es el discípulo que da fe de estas cosas y el que las escribió, y nosotros sabemos que su testimonio es válido» (Jn 21,24). No hay que confundir la «verdad» o validez del «testimonio» con la banal exactitud historiográfica: la primera engloba la comprensión total del misterio de Jesucristo, que constituye el objeto del anuncio evangélico.

10. Tomamos esta consideración de A. Feuillet: «Nos inclinaríamos a pensar que la sustancia del discurso se remonta con certeza hasta Jesús, pero el pensamiento del Maestro no estuvo acompañado originariamente por las explicaciones que el evangelista creyó oportuno añadir partiendo de la práctica de la Iglesia. Nunca debemos olvidar que este Evangelio, como los restantes, fue predicado antes de ser puesto por escrito» (*Études johanniques*, p. 119s; texto de 1960).

REFLEXIÓN SOBRE EL MÉTODO DE LECTURA

Mis análisis de textos han puesto en práctica un método de lectura para poner de manifiesto su necesidad y fecundidad. De ordinario, utilizan este método los exegetas serios de nuestros días, incluso aquellos cuya tendencia crítica es considerada como «conservadora» por sus colegas más «osados». Pero, ¿qué quiere decir «conservador» y «osado» en este contexto? Los calificativos en cuestión encierran un elemento afectivo que, en realidad, los despoja de todo su valor. Otro tanto sucede cuando escuchamos preguntas como las siguientes: «¿Hasta dónde *quieren* ir?» —reflejo de temor—; o bien: «¿Hasta dónde *se puede* ir?» —reflejo de aventurismo—. Hay que ir hasta donde la materialidad de los textos lo requiera, sin silenciar ninguna de sus coordenadas, sin sobrevalorar ninguno de sus elementos objetivos, y sin olvidar que estamos proponiendo *hipótesis* de trabajo, y que éstas, elaboradas desde la lectura creyente, no son en sí mismas objeto de fe. Precisamente a propósito de este último punto tenemos que formular algunos principios firmes para que la «lectura crítica» y la «lectura creyente» consigan un engranaje armónico y no se queden en una simple yuxtaposición.

1. De la redacción «historial» a la literalidad «histórica»

a) Cambio de métodos

El gusto del siglo XIX por la historia entendida de forma «positivista» influyó tanto en el campo de la crítica racionalista o liberal (seguida en este punto por los «modernistas», cuyo número siempre fue limitado) como en la exégesis católica, en la que predominaba el interés apologético[11].

11. Cf. la exposición dada en *Los Evangelios y la historia*, p. 45-47.

Para unos, el estudio «histórico» de los orígenes del cristianismo pretendía poner de manifiesto, en los Evangelios, lo que se podía considerar como palabra «auténtica» de Jesús, suprimiendo de ella todos los elementos textuales en los que la crítica presentía una interpretación secundaria, atribuible a los que habían transformado a Jesús en «objeto de creencia». Esto trajo consigo una reducción considerable del *Corpus* de palabras que se podían atribuir a Jesús de Nazaret con suficiente probabilidad. Además, los humores de los críticos de esa orientación hacían que su pensamiento y su acción adquirieran tonalidades muy diferentes, desde el moralismo religioso de Harnack hasta la fiebre escatológica de J. Weiss y del primer Loisy.

En el otro campo, también la defensa de la fe dogmática requería que se investigara *previamente* la dimensión «histórica» de la vida de Jesús, y que se escudriñara el sentido de sus palabras tal como fueron escuchadas por quienes las consignaron. En cuanto a este último punto, había que empezar estableciendo la autenticidad y la literalidad original de los dichos atribuidos a Jesús por la documentación evangélica. Las diferencias entre los pasajes paralelos creaban dificultades. Se salía de ellas como buenamente se podía, recurriendo, al menos, al principio de «no contradicción», y postulando en ocasiones la repetición de dichos bastante próximos, transmitidos por canales diferentes. Se rechazaba con rotundidad apriorística toda idea de retoque redaccional; y mucho más aún la idea de una interpretación aportada en la Iglesia primitiva a las palabras recibidas de Jesús. Entre los principios de la exégesis católica no se había abierto paso aún la distinción entre la resonancia original de los textos y su relectura a la luz de la Pascua.

Al analizar los textos del magisterio eclesiástico que atañen a estas cuestiones, he puesto de manifiesto que la instrucción de la Comisión Bíblica *Sancta mater Ecclesia* (1964)[12] no se limitó a reaccionar contra los prejuicios antihistóricos del método de la historia de las formas, sino que avaló la legitimidad de recurrir a la historia redaccional de los textos evangélicos y a la

12. Texto analizado en *Los Evangelios y la historia*, p. 58-64.

interpretación postpascual de las palabras de Jesús. La luz de la resurrección de Cristo y la asistencia del Espíritu Santo hicieron posible que los oyentes directos de Jesús, y posteriormente sus sucesores, tomaran conciencia clara del contenido profundo de esas palabras y se convirtieran en los «testigos» del evangelio en su totalidad al transmitir esas palabras. Y en esa perspectiva hay que acoger la literalidad de los libros evangélicos, sin asombrarse de la diversidad que las palabras de Jesús puedan tener en ellos, sino aprovechándola al máximo para poner de manifiesto la fecundidad y la riqueza que encierran. Aunque virtualmente presente desde el principio, esa *diversidad de sentido* fue descubierta progresivamente, de muchas maneras, a medida que las palabras eran transmitidas —primero oralmente, después por escrito— hasta alcanzar la presentación final que consiguieron en los Evangelios que nosotros conocemos.

Tenemos, pues, *que acoger en bloque en su literalidad* esta presentación, fijada para esclarecer la fe de la Iglesia. Sin perder de vista el enraizamiento histórico de Jesús en su entorno primitivo, los autores de nuestros cuatro Evangelios tuvieron clara conciencia de que no se trataba de un simple personaje del *pasado* cuyo recuerdo era preciso conservar. Entendieron que Jesús, en su gloria de «Cristo y Señor» (Act 2,36), continúa dirigiendo *actualmente* a su Iglesia el mensaje de salvación, del que el misterio pascual aclaró definitivamente todos los aspectos. La realización del plan de Dios en la historia de los hombres, lograda por su muerte, su resurrección y su presencia eterna en la Iglesia, confiere así a todas sus palabras una dimensión que he dado en llamar «historial», pues era necesario elegir un término técnico para dar a entender de qué se trata. Esta dimensión subyace bajo la literalidad de cada texto y responde a la intención didáctica de cada redactor inspirado: *la historia vivida de Jesús y las palabras pronunciadas por él en otro tiempo son interpretadas aquí en función de la totalidad de su misterio,* para constituir el evangelio en su *verdad* definitiva.

Por consiguiente, tenemos que arrancar de ahí para leer los textos con fruto. Y es legítimo tratar de remontarse después a lo «histórico», a los detalles de su existencia terrestre, de sus rela-

ciones con los contemporáneos inmediatos, a la literalidad de las palabras que les dirigió, al marco exacto en el que pronunció cada una de ellas, a la forma en que cada palabra pudo ser comprendida entonces por la multitud, por sus adversarios, por sus discípulos, etc. La investigación «historiográfica» acerca de todos estos puntos casa perfectamente con los gustos culturales de nuestro tiempo. Pero debemos valorar atinadamente sus posibilidades y limitaciones; y debemos recordar que este estudio ocupa un segundo lugar, tras la lectura global realizada «en Iglesia», desde la fe.

Si tenemos presente el orden seguido en el siglo XIX, y hasta tiempos muy recientes por los historiadores y por los apologistas, caeremos en la cuenta de que se impone invertir los pasos que se deben emprender. Tal inversión se explica por la revalorización que se ha producido en el examen de las relaciones entre la fe cristiana y la historia vivida. Ya no existe ruptura alguna —al menos entre los cristianos inteligentes— entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe»: la comprensión correcta en este segundo aspecto del mediador de la salvación es inconcebible sin un conocimiento real del primero, teniendo muy presentes los usos literarios admitidos en aquel ambiente y en aquel tiempo.

b) La historia de la tradición evangélica

Desde el momento en que se hace este planteamiento del problema, la primera tarea es la lectura global de los textos, sin descuidar el testimonio de ninguno de los cuatro evangelistas. Por esas cuatro vías nos viene el evangelio —es decir, la buena nueva— de Jesús. Y nada tienen que ver las etapas por las que cada Evangelio haya pasado. El mensaje de Jesucristo, así como la comprensión de su persona en la plenitud de su misterio, nos son dados mediante esa lectura global.

Pero eso no impide que las investigaciones críticas sobre la historia de la tradición evangélica sigan teniendo un interés considerable. En efecto, la formación de los textos no es obra

del azar, sino el resultado del anuncio fiel del evangelio *por la Iglesia*. Y tuvo como responsables a los «servidores de la palabra», detentadores de un ministerio concreto *en la Iglesia*[13]. A este propósito, se hace referencia a los «carismas» del Espíritu Santo de forma concreta; no como si se tratara de un subterfugio. En su presentación general de los «dones» del Espíritu concedidos a los miembros de la Iglesia, cuerpo de Cristo, san Pablo cita en primer término los tres ministerios de la palabra: los apóstoles, enviados directos de Cristo resucitado; los profetas; finalmente, los doctores, encargados de la enseñanza (1Cor 12,28). No tenemos necesidad de buscar en otra parte a los transmisores del evangelio y a los autores responsables de los materiales, primero orales y posteriormente escritos, que recogieron nuestras cuatro síntesis finales. La solidez de la tradición, hasta en las transformaciones literarias que hayan podido padecer los textos originales para testimoniar de forma auténtica el evangelio, ha presidido siempre este *trabajo de Iglesia*.

En la medida en que el análisis cuidadoso de los textos y la confrontación atenta de los mismos permite entrever las etapas que ellos atravesaron y los procedimientos que con ellos se practicaron, nos sumergimos en la *actividad pastoral de la Iglesia* y de sus comunidades locales, entre Pentecostés y el tiempo en que el mensaje de Jesús fue fijado definitivamente en su forma literaria. En todo esfuerzo de reconstrucción es absolutamente necesario hacer un hueco para las hipótesis. Pero la renuncia a tal esfuerzo de reconstrucción descansaría sobre un postulado arbitrario y, finalmente, nocivo. En efecto, supondría que el anuncio del evangelio no descansa en la *asimilación profunda* del mensaje de Jesús y sobre una *predicación inteligente* adaptada a las situaciones de los oyentes que se habían hecho creyentes, sino sobre una simple *memorización mecánica*. Supondría también que la resurrección del Señor y la experiencia del Espíritu Santo en la Iglesia no llevaron a penetrar más profundamente en la comprensión de las palabras que Jesús había pronunciado para otro auditorio y en otras circunstancias. Tendríamos entonces una representación falsa de los orígenes cristianos.

13. Véase *Los Evangelios y la historia*, p. 115-126.

Sin duda, la prudencia debe guiar el estudio de las reinterpretaciones que presidieron la fijación *literaria* de las palabras de Jesús. Demasiados historiadores de las religiones las han presentado como creaciones puras y simples, de talante sincretista. Comunidades anónimas, primero palestinas y posteriormente helenistas, habrían prestado gratuitamente a Jesús palabras que reflejaban sus propios sentimientos religiosos. Fue vano el esfuerzo de R. Bultmann para sustituir con una fe de tipo luterano este «sentimiento religioso» más indiferenciado. Bultmann, por su parte, atribuyó a las comunidades cristianas el recurso a un lenguaje «mitológico» para traducir libremente la idea que las mismas tenían de Cristo, y un poder creador ilimitado para atribuirle palabras útiles para sus vidas prácticas o para sus concepciones religiosas. Y eso es una presentación errónea de la tradición evangélica.

Ésta, como he explicado con ejemplos, obedecía a tres preocupaciones interrelacionadas: contactar auténticamente con la persona de Jesús repitiendo su mensaje, explicitar el sentido de ese mensaje haciendo hincapié en cómo las Escrituras encuentran su cumplimiento en él, insistir en la actualidad del mensaje presentando las palabras originales bajo una forma adaptada y asimilable. A estas preocupaciones responden las agrupaciones catequéticas de dichos de Jesús, su eventual organización en discursos, el enmarcamiento ocasional de determinadas sentencias para lograr que se perciba mejor su resonancia, el trabajo de redacción exigido por su interpretación auténtica (en el sentido jurídico del término); en resumen, una actividad literaria que respetaba la historicidad de Jesús sin encerrarse en la manía «arqueológica» de los modernos. De lo «historial» podemos remontarnos a lo «histórico», a condición de que no imaginemos que los textos actuales nos lo entregan todo hecho: existen tantos problemas como dichos concretos de Jesús. En este aspecto, queda aún mucho trabajo para los exegetas y los historiadores de nuestros días.

2. De la lectura crítica a la lectura espiritual

a) La dimensión «evangélica» de la lectura crítica

La lectura crítica se convierte en una trampa en la que uno se enreda cuando se pierde de vista el horizonte en el que aquélla se destaca. Los textos a los que se aplica son «evangélicos» por definición. Es, pues, normal que encontremos el evangelio en cada etapa de su trabajo. Debemos encontrarlo hasta en las hipótesis a las que tenemos que recurrir inevitablemente para explicar los menores detalles de los textos. Si nos atenemos a una lectura global de los Evangelios en su estado actual, el evangelio constituye, naturalmente, el objeto de varias presentaciones teológicas debidas a los autores inspirados. Hay que respetar esas diversas comprensiones de las palabras y de la persona de Jesús para acoger el mensaje actual del Señor adoptando sus puntos de vista. Y eso hace que toda lectura resulte «sencilla», especialmente la vinculada a la catequesis elemental y a la liturgia. No obstante, la luz de su resurrección lo transfigura como sobre un icono: se amplifica la resonancia original de sus palabras porque éstas se han convertido en las enseñanzas que el Señor hace escuchar en el momento presente a su Iglesia.

Es completamente legítimo introducir en esta lectura global un mayor interés de precisión en lo que concierne al «ambiente vital», al autor y a la fecha de los libros actuales. Pero sabemos que, dejando a un lado las imaginaciones abusivas, estas cuestiones no derivan de la fe y obligan a echar mano de hipótesis de trabajo. Por otro lado, están relacionadas con la cuestión, más complicada aún, de la formación de los libros y de la historia de los textos que aquéllos acogieron. ¿Habrá que poner entre paréntesis esos temas so pretexto de que su tratamiento acarrearía peligros para la fe? Así opinan algunos creyentes pusilánimes. Osan incluso afirmar que, al actuar así, la crítica intenta sustituir la «historia de la salvación» con la «historia de los textos». Ese temor carece de fundamento sólido, y nace de la incomprensión radical del trabajo crítico.

En efecto, la *historia de los textos*, cuyo bosquejo no resulta nada fácil, es *parte integrante de la historia de la salvación.* Cuando una persona se entrega a su estudio, intenta simplemente seguir la huella del camino recorrido por la predicación evangélica y por la revelación en la historia de Jesús y en la de la Iglesia primitiva hasta el tiempo en que nuestros cuatro Evangelios quedaron fijados y se cerró el desarrollo de la tradición evangélica. Habrá que convenir, pues, en que la dimensión «evangélica» de los textos emerge en todas las etapas de este desarrollo, con sus tres coordenadas: la referencia a Jesús, el cumplimiento de las Escrituras y la actualidad de sus palabras en la predicación eclesial. Las hipótesis propuestas por la investigación histórica pueden y deben situarse siempre dentro de esta visión de conjunto, vinculada a la vida misma de la Iglesia durante la época «apostólica» (en el sentido amplio del término). La muerte de los apóstoles hizo más urgente la preocupación de recoger el «depósito» que ellos habían dejado. Había que «guardarlo» con sumo cuidado. El trabajo literario imprescindible para cumplir esta tarea tenía que ser absolutamente fiel a la tradición auténtica de los apóstoles. A ese trabajo debemos nuestros Evangelios.

Dado que las hipótesis tienen que estar presentes en este campo y los exegetas de cualquier talante deberán echar mano de ellas, es esencial que esas hipótesis se sometan a una *regulación* presente en los textos mismos, y que no es otra que la *autenticidad del testimonio evangélico*, con todas las coordenadas que lo componen. Como dicho testimonio es el vector de la predicación que debe conducir a la fe y alimentarla, la Iglesia tiene que ejercer una vigilancia sobre él. En efecto, la Iglesia vive del impulso de los tiempos apostólicos, cuando los textos evangélicos tomaron forma, es asistida por el mismo Espíritu Santo que guió la formación y fijación final de esos textos, y está encargada de anunciar el evangelio al mundo entero. Todo esfuerzo de la crítica por conectar, más allá de los textos materiales que ella estudia, con la vida pastoral que presidió la formación de esos textos, con la historia de Jesús y hasta con la materialidad de sus propias palabras será altamente beneficiosa

para la fe en la medida en que esa crítica obedezca a su regulación normativa y en la medida en que llegue a resultados positivos.

Es providencial que todas las cuestiones críticas no queden resueltas por este medio de una forma definitiva[14]. De esa manera, el evangelio es inagotable como campo de exploración. Las discusiones necesarias, siempre que uno no se pierda en sus meandros y olvide el objetivo «evangélico», relanzan constantemente la atención y la centran en nuevas direcciones. Incluso los errores encierran una cierta utilidad. En efecto, toda teoría errónea encierra, en mayor o menor medida, observaciones atinadas y útiles de las que el exegeta avispado puede sacar provecho: a éste no se le plantea entonces el problema de *refutar,* sino el de *discernir,* para reconocer esa medida de verdad que puede esconderse en la masa de los errores. La operación no es fácil. Pero si el exegeta católico no la lleva a cabo, ¿quién la realizará en su lugar?

En resumen: no salimos automáticamente del evangelio cuando le aplicamos las reglas de la crítica. Por el contrario, entonces intentamos penetrar más profundamente en él.

b) De la letra al espíritu

El trabajo crítico tiene por objeto la «letra» de los textos. Pretende reconstruir, si es posible, la historia de la formación de los textos para remontarse así hasta la *literalidad* de las palabras de Jesús tal como sus contemporáneos las escucharon. ¿Está ahí el evangelio? Podemos decir que eso es el envoltorio

14. Las dificultades de la crítica, al imponer un ininterrumpido examen literario e histórico de los textos, obligan también a renovar su examen teológico. Y esta utilidad no es la menos importante. Baste reseñar que los grandes estudios de teología bíblica, aplicados a los Evangelios, nacieron y se desarrollaron a medida que progresaban los estudios críticos. El catolicismo del siglo XIX ignoró por completo la «teología bíblica», cuyo problema había estado mal planteado desde que Gabler publicó su famoso *Discurso sobre la distinción entre teología bíblica y teología dogmática* (1787).

material del evangelio. Ahora bien, *la comprensión verdadera de la «letra» rebasa su materialidad.*

Destaquemos por su valor de síntesis final un texto importante del cuarto Evangelio después de la crisis que se produjo como consecuencia de la multiplicación de los panes: «Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida» (Jn 6,63*b*). Materialmente, todos han comprendido las palabras de Jesús. Pero, ¿han *acogido todos* el *espíritu* que se esconde bajo la *letra* de las mismas? Para llegar a eso es preciso ser «enseñado por Dios» (Jn 6,45), instruido por su Espíritu (Jn 14,26; 16,13). El principio no era válido sólo para los contemporáneos de Jesús o para los primeros oyentes de la predicación evangélica; vale para todos los tiempos.

Sin embargo, no caigamos en la torpeza de considerar que la crítica bíblica está como acantonada en la «letra», mientras que la catequesis, la teología y la «espiritualidad» se moverían en el campo del «espíritu». Esta disección es un error radical que puede conducir a los peores excesos: excesos de lenguaje y de pluma en los partidarios del «espíritu» *contra* la «letra», paralelos a los de los críticos que pretenden aferrarse a la letra para seguir siendo puros «historiadores». Estas dicotomías son absurdas. Sin duda, la lectura y el estudio de los Evangelios nunca serán neutros por más «objetivos» que pretendan ser. Pero jamás se llega al «espíritu» sin pasar por la «letra».

La literalidad de los textos y su relación con una cierta facticidad histórica son el objeto *material* del trabajo de la crítica bíblica. Pero hay dos maneras de realizar este trabajo, en consonancia con las actitudes interiores que determinan *formalmente* el objetivo de ese trabajo. Se plantea al crítico la siguiente cuestión: en el detalle de sus operaciones, ¿está constantemente atento a percibir el «espíritu» bajo la «letra»? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, el crítico permanece fatalmente en la superficie de esta «letra», inmerso en problemas de «historicidad» en los que corre el peligro de perder el norte. Si por el contrario, la respuesta es positiva, su misma lectura crítica se hará «según el espíritu» y desembocará de manera espontánea en la lectura «espiritual». Detectando en cada momento la pre-

sencia de lo «historial» bajo lo «histórico», esa lectura concuerda inmediatamente con la sonoridad propia del «evangelio de Jesucristo, nuestro Señor».

No sé si he conseguido ponerlo de manifiesto en mis análisis de textos. Al menos, ése era mi objetivo. Por eso, mis observaciones críticas sobre las palabras de Jesucristo, sin olvidar jamás la historia de los textos (con la dosis de hipótesis que esto lleva consigo), han desembocado siempre en una lectura «evangélica» abierta a la meditación y a la oración.

CITAS BÍBLICAS

El número de citas o referencias bíblicas es tan grande que su reproducción completa habría llenado más de diez páginas y en la práctica no ayudaría mucho al lector. Por tanto, hemos optado por hacer una selección basada en los dos principios siguientes: indicar todos los textos comentados en el libro, así como aquellos otros que son citados más de una vez. Este último principio es sin duda parcialmente arbitrario, y por lo tanto nuestra selección no puede por menos de resultar imperfecta.

ÍNDICE DE AUTORES Y DOCUMENTOS

ÍNDICE ANALÍTICO